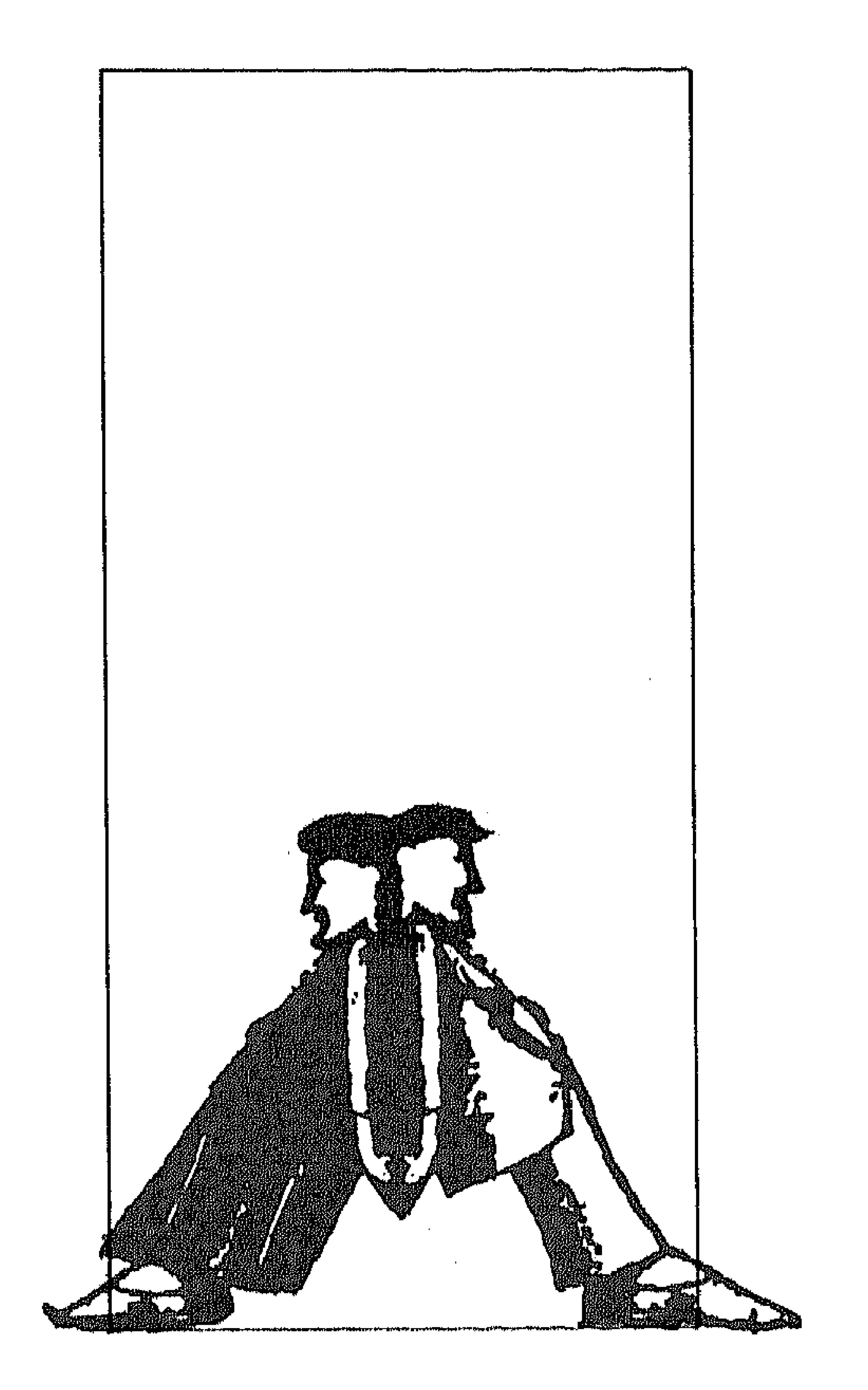
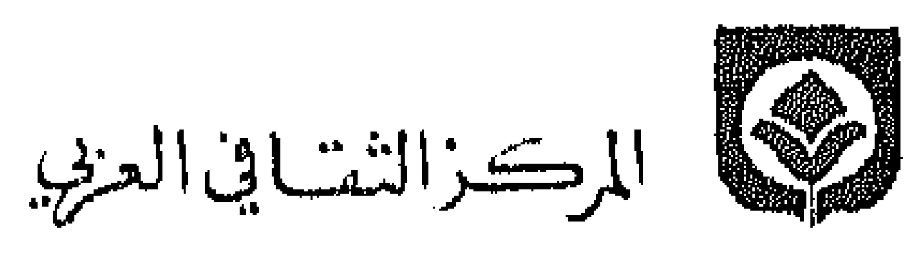
علي حرب

الاستلاب والارتداد

الإسلام بين روجيه غارودي ونصر حامد أبو زيد



29



المركز الثقافي العربي

* الاستلاب والارتداد

* تأليف: علي حرب

* الطبعة الأولى ١٩٩٧

* الناشر: المركز الثقافي العربي

العنوان:

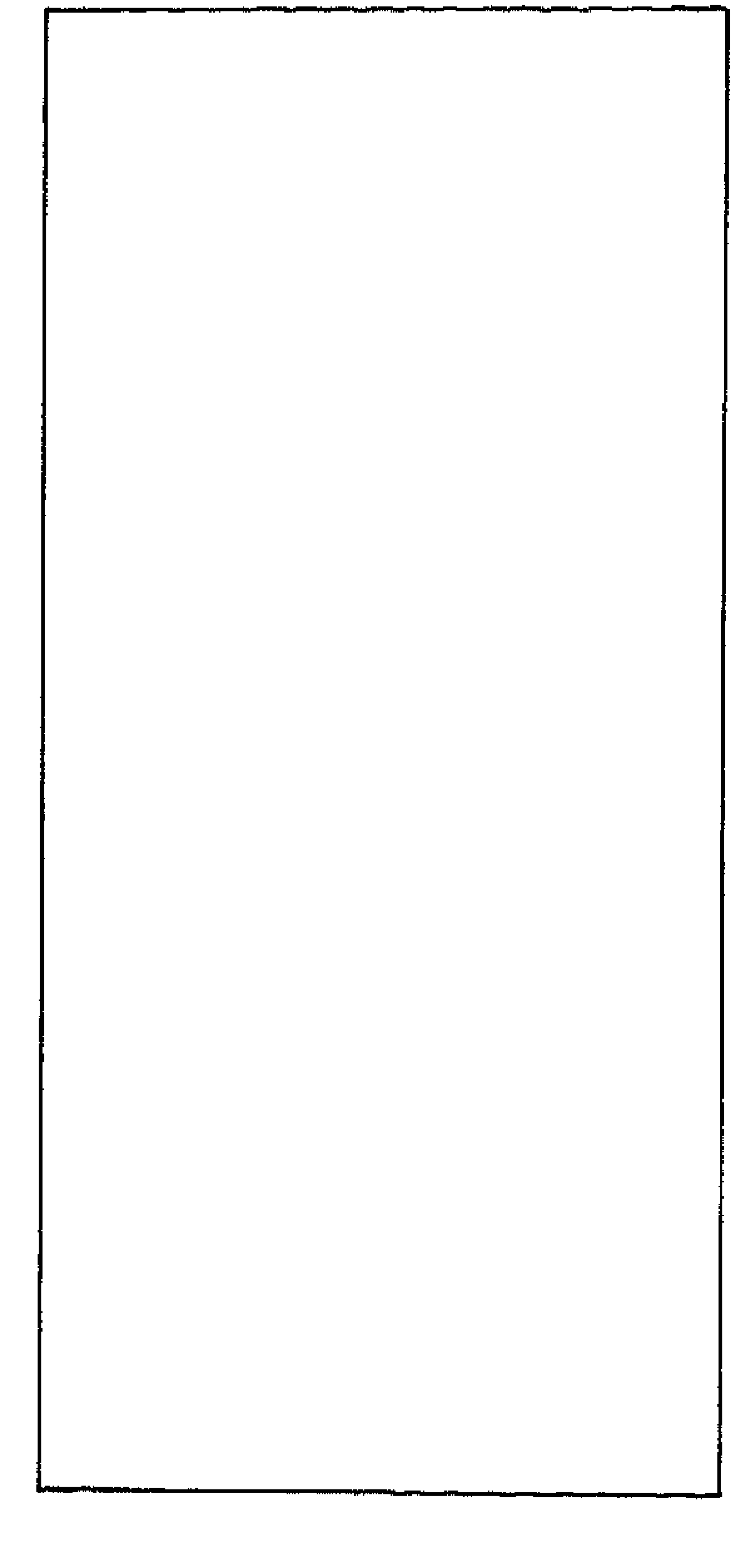
□ الدار البيضاء/ • 42 الشارع الملكي (الأحباس) • فاكس /305726/ • هاتف/ 303339 - 307651/.
• 28 شارع 2 مارس • هاتف /271753 - 276838/ • ص.ب./ 4006/ درب سيدنا.

□ بيروت/ الحمراء - شارع جان دارك - بناية المقدسي - الطابق الثالث.
• ص.ب/ 113-5158/ • هاتف/ 352826 - 343701/ • فاكس/00961-1-343701/.

علي حرب

الاستلاب والارتداد

الإسلام بين روجيه غارودي ونصر حامد أبو زيد





المركز الثقافي العربي

I

مقدمة

اللاهوت والاستلاب

الارجاء والارتداد

الاسم يجمع بقدر ما يفرّق. وهو يجمع من حيث كينونته كدال، إذ الملفوظ هو واحد في ذاته. من هنا يستمد الشيء هويته من اسمه بالدرجة الأولى. ولكن الاسم يفرق من حيث وظيفته الدلالية، إذ المعنى هو محل التباس واختلاف، ولا يمكن من ثم حصره أو استقصاؤه، بل كل حكم عليه يتكشّف عن تناقضه ولامعناه. ولعلّ هذا هو السر في موقف «المرجئة»، تلك الفرقة الإسلامية المنسيّة(*)، إذا شئنا قراءة موقفها من منظور المدرسة التفكيكية: لا مجال للحسم في ماهية المعنى أو في قول الحقيقة. من هنا جاء تعليقُ الحكم والقولُ بالإرجاء والتأجيل. وهذا شأن كل الأسماء والكلمات إنها تشهد على التباس القول ومحنة المعنى وإشكالية الحقيقة.

ومن أبلغ الشواهد وأخطرها على ذلك ما يتعلق بكلمة الله ومعانيها وآثارها. فهذه الكلمة شكلت مادة لتأويلات متعارضة تتراوح بين التنزيه والتجسيد أو بين الإيمان والجحود. وتحت خانتها الدلالية تندرج فرقٌ وديانات كفّرت بعضها البعض من منطلق الادعاء بامتلاك مفاتيح الحقيقة وحراسة العقيدة، وحاربت الواحدة الأخرى في صراعاتها من أجل تمثيل السلطة الإلهية

(*) إشارة إلى أن المرجئة هي فرقة إسلامية لم تشأ الانخراط في الصراع الذي كان دائراً بين عليّ ومعاوية، بل آثرت الوقوف على الحياد مرجئة الحكم في الاختلاف بين الفريقين إلى يوم القيامة.

واحتكار المشروعية الدينية. ولا مبالغة في القول إنه باسم الله الواحد الأحد جرت حروب ووقعت فتن أريقت فيها أنهار من الدماء. وكل ذلك يشهد في النهاية على ما تنطوي عليه ثنائية الإيمان والإنكار، أو الانتماء والارتداد، من الخداع والتضليل. إنه العماء الايديولوجي الذي يمارسه من يقولون بوحدانية المعنى وتعالي الحقيقة، فيما هم لا يعملون، في مقالاتهم ومساعيهم، إلا على انتهاك الكلمات والخروج على الدلالات، جرحاً وتعديلاً، أو ابتداعاً وتأويلاً.

ولا شك أن الإسلام كما يمارس في واقعه اليومي وعلى أرضه المحايثة، يندرج في هذا السياق من الفهم والتناول، أي بوصفه مصدراً للالتباس والاختلاف والنزاع. فكلمته الواحدة تجمع بقدر ما تفرق. إنها تجمع المسلمين بقدر ما هم يختلفون فيما بينهم بحكم اللغات والاجتهادات، وبقدر ما يستبعدون بعضهم البعض تحت شعارات البدعة والضلالة أو الخروج والارتداد. وذلك يشهد على مأزق المعنى الذي يتأرجح دوماً بين المماهاة والاختلاف، بين النفي والإثبات، بين الاستحقاق والإرجاء. وأما الذين يقولون بالقطع والبتّ، فإنهم يشهدون على غياب المعنى بقدر ما يرتدّون عن مقاصدهم أو يتراجعون عن مواقفهم.

والإسلام هو الذي يجمع هنا بين مثقفَيْن، أحدهما يدخل إليه من خارجه، والآخر يخرج عليه من داخله، عنيتُ بهما روجيه غارودي ونصر حامد أبو زيد.

والحال فإن روجيه غارودي يدخل في الدين الإسلامي، في حين يجري إخراج أبو زيد من دائرته. وغارودي يدخل ووراءه مسيحيته ثم ماركسيته، في حين يخرج أبو زيد بسبب علمانيته

وتقدميته. وغارودي لا يرى تعارضاً بين الإسلام والمسيحية والماركسية، إذ كلها تعمل برأيه على تحرير البشر من الاستلاب والتسلط والاستغلال، لكي تحقق للإنسان وجهه الإلهي وجوهره الإنساني؛ بينما يسعى أبو زيد إلى تحرير الدين من أبعاده الغيبية ومضامينه الأسطورية بإخضاع الخطاب الديني للدرس العلمي والتحليل العقلاني؛ باختصار شديد: يرى غارودي إلى النص القرآني بوصفه خاتمة «الرسالات الإلهية المتعالية» و «الشرائع الأبدية» المتميزة أبداً عن تطبيقاتها البشرية وترجماتها التاريخية؛ بينما يعتبر أبو زيد أن النص القرآني هو «نتاج ثقافي» تشكّل في فضاء اللغة العربية وأنتجه الواقع التاريخي للعرب في العصر الجاهلي.

وهكذا، نحن إزاء موقفين من الإسلام وإزاء نمطين من العلاقة به: مفكر فرنسي هو سليل عقلانية ديكارت وعصر الأنوار، يخرج من فضائه العقلي والثقافي، مرتداً إلى العقل الديني بجذره النبوي والتوحيدي؛ ومفكر عربي يحاول اختراق أسوار العقل الديني، بتبني قيم العقلانية الحديثة، والإفادة من إنجازات عصر التنوير، متابعاً بذلك المحاولات التي بدأت مع انطلاقة عصر النهضة، كما تجلت بشكل خاص مع أحمد لطفي السيد وطه حسين وعلي عبد الرازق، وسواهم من الذين انفتحوا على الثقافة الغربية، واستخدموا مكتسباتها العقلية والمنهجية، سواء في قراءاتهم الحديثة لواقع العالم الإسلامي أو في تحليلاتهم النقدية للأصول الدينية والنصوص التراثية.

ومع ذلك لا ينبغي الظن أن الخروج نهائي وأن الارتداد لا عودة عنه. فغارودي يدعو إلى تجديد الفكر الديني باستخدام «الفكر النقدي» الذي هو ثمرة من ثمرات الفكر الفلسفي. ولكنه يوظف هذا

الفكر في الدفاع عن العقل اللاهوتي، أي عما يسميه «الأساطير الإلهية المؤسِّسة» للديانات التوحيدية الثلاث، في حين أن الفكر النقدي، بما هو نشاط عقلاني، يرمي إلى كشف ما تستبطنه منظومات العقائد وأنظمة المعارف من المضامين الأسطورية واللاهوتية. من هنا فإن غارودي مارس النقد بالمقلوب. لقد تغلّبت عنده هواجس العقيدة على إرادة الكشف والمعرفة، تحت وطأة شطحاته اللاهوتية وتهويماته الروحانية. والشيء نفسه يصح على نصر حامد أبو زيد، وإن بصورة معكوسة. فهو بالرغم من دعوته التنويرية وموقفه العقلاني، يرفع الشعار القائل: أنا أفكر إذن أنا مسلم، مستخدماً بصورة خادعة المقولة الديكارتية: أنا أفكر إذن أنا أكون. وهكذا انساق أبو زيد، من حيث لم يشأ، تحت تأثير الإرهاب الديني الذي يمارس ضده، إلى تقويض الإنجاز الديكارتي، منقلباً بذلك على عقله التنويري، إذ التنوير هو خروج المرء من قوقعته الدينية ونهوضه من سُباته العقائدي.

كذلك لا ينبغي الظن أن غارودي، لكونه فرنسياً، يمارس حريته في التفكير والتعبير بصورة كاملة ومطلقة. فهو بالرغم من انتمائه إلى بلد غربي حيث الحريات مضمونة والنظام ديموقراطي، قد جرت إدانته لكلامه على «أسطورة المحرقة»(*)، فاعتبر مخالفاً للقانون رافضاً للإجماع، ومُنع من نشر كتبه التي ينتقد فيها المشروع الصهيوني والسياسة الإسرائيلية؛ تماماً كما منعت في مصر كتب أبو زيد التي ينتقد فيها الخطاب الديني الإسلامي، بعد أن جرت إدانته واعتبر مرتداً

(*) المقصود بذلك المحرقة التي تعرض لها اليهود في ألمانيا إبّان العهد النازي. وقد أعاد غارودي النظر في هذه القضية، خصوصاً لجهة أرقام الضحايا، إذ اعتبر أنها أرقام قد بولغ فيها بصورة لا تصدق. هذا مع الإشارة إلى أنه قد صدر في فرنسا عام 1992 قانون يمنع فتح ملف هذه القضية وإعادة النظر في وقائعها تحت طائلة العقوبة.

مخالفاً للشرع والقانون. هذا مع أن أبو زيد يلقى تأييد الأوساط الثقافية في العالم العربي، في حين أن معظم الأوساط الثقافية والإعلامية في فرنسا وقفت، بالإجمال، من روجيه غارودي، موقف الرفض والاستنكار. وهكذا تعرض الاثنان للإدانة والاضطهاد بصورة قانونية أو رمزية. ولا عجب: في النهاية كل مجتمع يشكل سلطة رمزية لها محرماتها وآلياتها في ممارسة المنع والنفي والحَجْب، مع تفاوت بين مجتمع وآخر في الدرجة والاتساع.

لاهـوت العـقـل

هذه القراءة للعلاقة بين غارودي وإسلامه أو بين أبو زيد واستنارته، تطرح على الفكر مسألة علاقة المرء بفكره ووعيه، أو بمجتمعه وظرفه. فالإنسان ليس فقط ما يعيه ويفكر فيه، أو ما يقصده ويريده. ثمة ما يتعدّى الوعي والفكر والقصد. وهذا هوسّرل صاحب مفهوم «القصدية»، كتب ألوف الصفحات لكي يوضح لنا مقاصده في الظاهريات، ولكن دون بلوغ الغاية من ذلك، أي دون الوصول إلى درجة الإحكام في القول والقصد، بل بقي المعنى مفتوحاً على الإرجاء والتأويل.

وهكذا ليس الواحد منا وعياً محضاً أو قصدية خالصة. فالبشر منذ وجدوا، وهم يستخدمون عقولهم ويسيّرون أمورهم بأنفسهم، ولكن مع اختلاف في شكل الوعي بهذا الوجود المُعاش والواقع الممارَس بين المنظور الإلهي والمنظور الإنساني للإنسان. ففي المنظور الأول يعزو الإنسان وجوده ونظام حياته ومآله الأخير إلى عالَم آخر ومرجع خارجي غَيْبي. في المنظور الثاني يجري اكتشاف الإنسان لاستقلاليته الذاتية واعترافه بمسؤوليته الخاصة في تنظيم اجتماعه وصنع عالمه. بهذا المعنى

يُقرأ الشكل الإلهي بوصفه شكلاً إنسانياً غير مباشر، وطريقةً رمزية لكي يدير البشر شؤونهم ويحكموا بعضهم البعض. بتعبير آخر: في منظور العقل العقلاني يُقرأ العقل اللاهوتي بوصفه عقلاً إنسانياً يجهل استقلاليته أو يجحد دهريته ودنيويته.

ولكن ذلك لا يعني بأية حال، أن الإنسان الحديث أصبح يقبض على الحقيقة أو أنه بات يسيطر على نفسه ويقود العالم في منتهى الوعي وكامل السيادة. ثمة عوائق وقيود وشروط وإكراهات تنتصب حائلاً دون ذلك، سواء من جهة الجسد ورغباته، أو اللغة وعلاماتها، أو الذاكرة وكوابيسها، أو الظروف وسياقاتها. إنه الاختلاف الوجودي الذي يجعل من المتعذر التطابق بين الفكر والواقع، أو بين الحال والقصد، أو بين القصد والقول، أو بين القول والفعل. ولذا فالإنسان كلما أمعن التفكير، اكتشف بأنه خلاف ما يفكر فيه أو يقوله أو يفعله. وها نحن، أهل الحداثة، بقدر ما دعونا إلى الاستنارة وتعلّقنا بالعقلانية، تعاملنا مع العقل بصورة غير معقولة ومع الاستنارة بصورة لاهوتية.

ولهذا السبب بالذات، لا يكفي لأحدنا أن يقول بأنه عقلاني، كي يكتسب مصداقيته ويمارس فاعليته العقلية، أي ليس فقط لأن السياق التاريخي يَحُول دون ذلك، بل أيضاً وخاصة بسبب العائق الوجودي المتمثّل في كون العقل اللاهوتي يلابس العقل التنويري من حيث لا يعقل، على ما يكشف لنا اليوم إخضاعُ العقلانية الحديثة للنقد المعاصر. وهكذا فالعقل لا ينفك عن اللامعقول الذي هو مادته التي يتغذى منها ويشتغل عليها. بهذا المعنى فالعقل الفاعل ليس نفياً للامعقول، بل هو العمل على تصييره معقولاً ومفهوماً، باشتغال الفكر على الممارسات المعتمة والمناطق المستبعدة من مجال الرؤية والكلام، بغية

تشكيل المفاهيم الكاشفة وابتكار الصيغ العقلانية وسط مساحات الفوضى والعماء. مثل هذه العملية النقدية التنويرية، هي التي تتيح للمرء أن يفكر بصورة منتجة وفعالة، مبتكراً بذلك عقلانيته بإعادة ترتيبه للعلاقة بين العقل ولا معقولاته. ومن يعتقد أن بإمكانه طرد لامعقولاته أو تصفية أهوائه بالكلية، لا يحسن سوى تلغيم عقله. بهذا المعنى لا يبلغ المرء رشده العقلي، ولهذا فهو لا يتوقف عن ممارسة فاعليته النقدية والتنويرية.

النقد والتنوير

في هذا ما يوضح منحى النقد الذي يمكن أن يمارسه المرء المنخرط في أجواء المعاصرة الفكرية، أياً كان انتماؤه، إذ الفكر الخلاق لا جنسية له، بل هو الذي يخترق الحواجز المنصوبة بين العصور واللغات والحضارات. ومن تشرق عليه أنوار النقد المعاصر، لا يجدر به حجب عقله عنها، بل بوسعه استثمارها في مساعيه الفكرية ونشاطاته النقدية التنويرية.

وهذا يعني بالنسبة إلى النقد أمرين اثنين:

فهو يعني، من جهة أولى، أن النقد الفعال، بما هو كشف وتنوير، يُمارَس اليوم بنقد الحداثة وعقلانياتها في ضوء المعاصرة ومنجزاتها، وذلك للكشف عما يمارسه العقل التنويري نفسه، في علاقته بذاته وبالأشياء، من التعاملات الأسطورية أو الآليات اللامعقولة أو الأشكال اللاهوتية. وبالطبع فإن الذين ينتقدون العقلانية الحديثة، لا يفعلون ذلك من مواقع العقل اللاهوتي، بل من موقع العقل التنويري، أي انطلاقاً من الإيمان بقدرة العقل على الكشف والمعرفة، والاحتكام إلى مرجعيته في التقدير والتقرير. ولا شك أن القول بحاكمية العقل هو مكسب تاريخي،

ولكن المكسب ليس نهائياً بسبب تاريخيته بالذات، تماماً كما أن القول بالحاكمية ليس محكماً بسبب إيمانيته نفسها. والقول بأن العقل التنويري الحديث هو أمر لا عودة عنه، يعني التعامل مع مفردات العقل والتنوير والحداثة والتقدم، بمعايير العقل اللاهوتي ذي الطابع المطلق والثبوتي. ومثل هذا التعامل هو الذي يفسر لنا، بالذات، انتكاس مشاريع التنوير أو تعثرها أو فشلها سواء في الغرب أو في العالم العربي. وهكذا فالتنوير هو فاعلية نقدية مستمرة، يتحرر خلالها الفكر، بصورة نسبية لا مطلقة، من الرؤى الجوهرانية أو الأساليب الدغمائية أو التعلّقات الإسمانية والسحرية في التعاطي مع الأصول والهويات أو مع الأشياء والكلمات. من هنا يحتاج العقل التنويري، حقاً، إلى «عودة نقدية» دائمة على نفسه، تماماً كما يقول محمد أركون. ولكن مسوّغ هذه العودة هو تراجع هذا العقل عن مكتسباته أو فقدانه لمصداقيته أو اكتشافه لعجزه وقصوره.

برهان أخيل

من جهة أخرى إن النقد لا يعني القفز فوق المراحل، ولا هو قطع لها مرحلةً مرحلة. فهو ليس قفزاً، إذ الإنسان يجرّ في النهاية وراءه كل أزمنته وتواريخه، التي تَمْثُل في وعيه وتفعل في فكره وجسده على صعيد من الصعد أو بصورة من الصور. بذلك يكون كل تطور أو تغير يطرأ على حياة المرء وواقعه، نوعاً من إعادة تركيب لكل ما ورثه واختزنه، ولكل ما حصّله واكتسبه، ولكل ما يفكر فيه ويأمل به، وهي عملية يجري فيها تداخل أطوار وصهر معطيات وتحويل أبنية وعلاقات، بصورة تتيح لمن ينخرط فيها أن يمارس وجوده ويحيا حاضره بصورة فاعلة وراهنة.

وفي المقابل ليس النقد قطعاً للمراحل وفقاً لسُلَّم تدرجي أو لسيناريو تقدمي حيث تُنصب الغايات التي ينبغي بلوغها خطوة خطوة. فالذين يفكرون على هذا النحو مَثَلُهم مثل أخيل(*) الذي لا يستطيع اللحاق بالسلحفاة، لن يبلغوا الهدف أبداً، إذ بعد الوصول يكون قد تغيرت أشياء كثيرة. وآية ذلك أن الذي يمارس فاعليته النقدية التنويرية، بما هي كشف وتعرية، ولأقل بما هي إبداع وإعادة تشكيل للفكر وللواقع، إنما يتغيّر عما هو عليه، بتغيّر علاقته بذاته وموضوعاته، برؤيته ومناهجه، بمقاصده ووسائله.

فلا شيء يبقى على ما هو عليه، بعد التجربة التنويرية الغنية والخبرة الوجودية الأصيلة، بمعنى أن كل تقدم بتغير مساره، وكل هدف يجري الخروج عنه، وكل مقصد يخضع للتعديل والتبديل. الأحرى القول في هذا الخصوص، إننا إزاء صناعة للذات تتيح للمثقف، المشتغل في ميدان الفكر، الخروج من عجزه بحرْف السياقات الموضوعة وزحزحة المشكلات العالقة وتعدّي الثنائيات الخادعة، للمشاركة الفعالة والمثمرة في صناعة

(*) أخيل يرمز هنا إلى استحالة الوصول إلى الهدف. ومن المعلوم أن الفيلسوف اليوناني زينون الإيلي، قد وضع برهاناً سُمّي، برهان أخيل، لكي يثبت امتناع الحركة. ومفاد هذا البرهان أن أخيل، الذي هو بالطبع أسرع من السلحفاة، لا يستطيع مع ذلك اللحاق بها، على رغم قصر المسافة بينهما، لأن عليه أن يقطع نصف المسافة أولاً، ثم نصف النصف، وهكذا إلى ما لا نهاية له، بمعنى أن على أخيل أن يجتاز مسافات لا متناهية لكي يلحق بالسلحفاة، وهو أمر يستحيل تحقيقه. ولا يخفى أن حجة زينون خادعة، لأن أخيل يسبق السلحفاة فعلياً. وأنا أستخدم هذا البرهان، بصورة رمزية، لأقول بأن الذين يقولون لنا اليوم، بأن علينا، لكي نلحق بمسيرة الحداثة التي سبقتنا بقرون، أن نجتازها شبراً شبراً أو خطوة خطوة، إنما يفكرون على طريقة زينون الإيلي أو يقتنعون بحجته، فينخدعون ولا يحسنون الوصول إلى الهدف المطلوب.

المشهد الفكري على المسرح الدولي، خصوصاً في عصر العولمة حيث تتآكل الحدود بين القارات والمجتمعات والثقافات. وهذا ما بوسع المثقف العربي أن يفعله على وجه الخصوص: ممارسته لخصوصيته على نحو عالمي، بالتعاطي مع هويته الفكرية، بصورة نقدية، حرة ومفتوحة، خلاقة ومنتجة. فنحن لا نفكر في النهاية من أجل مجتمعاتنا وحدها من دون سواها، وإنما نفكر فيما يحدث في هذا العالم، ونقرأ كل ما يُنتَج، لكي نحاول بدورنا أن نقدم قراءتنا المنتِجة للأحداث والأفكار، بلغة مفهومية تخص كل من يُعنى بشؤون الفكر، أياً كانت جنسيته، وأياً كان فضاؤه الحضاري والثقافي.

وهكذا فإن الذي ينخرط في العمل الفكري، إنما يخوض تجربة وجودية يمارس في أتونها فرادته بقدر ما يبتكر في عمله، ويخلق عالمه الخاص فيما هو يسهم في تشكيل عالم الفكر، بأفكاره الخصبة ومفاهيمه الخارقة. والتجربة الفكرية الفذة لا يمكن تكرارها أو تعميمها. وإنما الممكن استلهامها والتفاعل معها، قراءتها والتهامها، لا بقصد إحيائها والتماهي معها، بل من أجل توظيفها بشكل يتيح لمن يقرأها أن يمارس التفكير بصورة مثمرة. ولهذا فإن تجارب الأمم العقلية، لا تشكل بالنسبة إلينا مراحل علينا قطعها واجتيازها «عيناً عيناً أو شبراً شبراً»، على ما يطرح مسألة الحداثة محمد أركون(*)، بقدر ما هي كوى نرى من

(*) فلو كان الأمر كما يقول أركون، أي أننا لن نكتسب حداثتنا إلا إذا اجتزنا الحداثة التي أنجزها الغربيون شبراً شبراً أو عيناً عيناً، لكان علينا أن نقطع الحداثة الصناعية ومراحلها، مصنعاً مصنعاً، ونموذجاً في التصنيع بعد آخر. وهذا هو المحال بعينه. ذلك أن الكثير من المجتمعات التقليدية لم تنخرط في الحداثة الصناعية، بل هي توشك على الانتقال من العصر الزراعي إلى العصر الالكتروني، بحيث تتجاوز المجتمع الصناعي الذي يغلب فيه الانتاج المادي والبنية الميكانيكية والعقلانية =

خلالها، أو مساحات نعيد تشكيلها، أو حقول نشتغل فيها، أو نصوص بوسعنا قراءتها قراءة تنويرية كاشفة تكون بمثابة نور على نور.

بهذا المعنى ليست قراءة ديكارت أولى من قراءة ميشال فوكو، بل بوسعنا اليوم أن نقرأ الأول بعين معاصرة لكي نرى ما لم يره. بذلك نطوي ديكارت بقدر ما نكشف عن طيات فكره ومحجوبات خطابه. ومع ذلك فإن تجربة ديكارت الفكرية المتجسدة في أعماله ونصوصه، تشكل ذروة فكرية لا يمكن تجاوزها، ومساحة مفهومية تحثنا على العودة إليها باستمرار، شأنها بذلك شأن سائر الأعمال الفكرية الخارقة، نعود إليها لاكتشاف أبعادها المجهولة، أو لكشف طبقاتها المعتمة، أو لزحزحة معانيها المركزية، أو لتفكيك أبنيتها المتشابكة. بذلك نعرف ما لم يكن يعرفه أهلها، ونتحرر من سلطتها حتى لا نقع أسراها، ونتقدم بها لئلا تتقدم علينا، ونمارس فاعليتنا التنويرية إزاءها حتى لا تهمشنا وتحجب وجودنا. وهكذا فالفاعلية التنويرية تشكل عملية مركبة ومتداخلة يجري خلالها اجتياز عامودي وأفقي بين فواصل الأزمنة وتخوم الأمكنة، كما تجري حركة مزدوجة ومتعارضة، جيئة وذهاباً، أو خروجاً وارتداداً، بين البدايات والنهايات، ولا فرق أكان الأمر يتعلق بأصول نبوية أم

= الديكارتية المستقيمة واليقينية، نحو مجتمع جديد يغلب فيه الاقتصاد الناعم والبنية الالكترونية والعقلانية النسبية والمركبة. هذا الواقع الراهن هو ما ننخرط فيه الآن ونحابه حقائقه بصورة من الصور. وهو يحملنا على إعادة طرح مسألة الحداثة في ضوء مفهومنا للحقيقة وعلاقتنا بها. والحقيقة ليست غائبة في عالم آخر أو في زمن آخر أو في مكان آخر، وإنما هي اندراجنا في العالم، وقدرتنا على التأثير في مجرياته، من خلال تحويل علاقتنا بالواقع وتعاطينا معه، فكراً ومؤسسة وممارسة.

بأعمال فلسفية، بتراثات عربية إسلامية أم بنتاجات غربية حديثة.

اللاهوت والاستلاب

في ضوء هذه المعاني للنقد التنويري، أعود عودةً نقدية إلى روجيه غارودي ونصر حامد أبو زيد لأقول: نحن تجاه مثقفَيْن كلاهما يمارس لاهوت التحرير، ولكن كل على طريقته: الأول يمارس اللاهوت الديني والنبوي، لتحرير البشرية المعاصرة من الفساد والانحطاط والبربرية وفقدان المعنى. والثاني يمارس اللاهوت العلماني والتقدمي، لتحرير الإسلام وأهله من الاستبداد الكهنوتي وإرهاب العقل الأصولي و «ظلام» العقل الغَيبي والخرافي.

والمعالجة اللاهوتية هي في أساسها معالجة استلابية، تُعامَل فيها الحقيقةُ كهوية ضائعة أو كفردوس موعود، وذلك بحسب وَجْهَي الاستلاب، الديني والعلماني. ففي المنظور اللاهوتي الديني تبدو الحقيقة بمثابة هوية مستلبة قد جرى تحريفها أو تشويهها أو حجبها، بعد أن كان قد تمّ ظهورها وجرى الإعلان عنها والنطق بها عبر الرسالات الإلهية النبوية. ولهذا فهاجس اللاهوتي هو التحرر من هذا الاستلاب بالعودة إلى الأصول لإحيائها والتماهي معها، كما فعل روجيه غارودي الذي خرج من فضائه الغربي العقلاني ليدخل الفضاء الإسلامي النبوي بحركة تراجعية ارتدادية. في المقابل تبدو الحقيقة في المنظور العلماني والتقدمي بمثابة فردوس مفقود تمثله قيم العقل والاستنارة والحرية والعدالة، التي ينبغي تحقيقها للتحرر من هذا الفَقْد والاستلاب، كما يفعل نصر حامد أبو زيد الذي دخل على فضائه الإسلامي دخولاً نقدياً من خارجه، فاعتبر مرتداً عنه وجرى إخراجه منه.

وفي كلا الوجهين تُعامَل الحقيقة بعقل غَيْبي ما ورائي، وبمنطق ثبوتي أحادي، إما بوصفها زمناً أول ينبغي استعادته بالارتداد نحو الماضي الذي لا ينفك يتقدم علينا؛ أو بوصفها زمناً أخيراً ينبغي اللحاق به بالتقدم نحو المستقبل الذي لا ننفك نتراجع عنه. ولهذا فإن المُسْتَلَب لا يستعيد هويته ولا يبلغ حقيقته، لأن الهوية ليست ثابتة بل تختلف عن نفسها بقدر ما نتماهى معها، ولأن الحقيقة ليست جاهزة أو متعالية، بل هي تُصنع وتتغير بقدر ما نبحث عنها أو نتقدم صوبها. وهكذا فإن الذين يشعرون بالاستلاب إزاء هوياتهم ومعانيهم، لا يلأمون معنى ولا يبلغون مراماً، سواء من جهة التقدميين الذين يتراجعون عن الهدف المنصوب بقدر ما يسعون وراءه، أو من جهة الأصوليين الذين يتقدم عليهم الأصل المستعاد باستمرار، ما يجعلهم يستعيدونه على نحو أسوأ وأخطر مما هو عليه. ولا عجب في أن يكون الأمر على هذه الشاكلة: فمن ينطلق من فكرة مسبقة يريد التقدم بها لا يحسن سوى التأخر عنها. ومن يرسم نموذجاً كاملاً يعمل على احتذائه يبقى مقصراً عنه. ومن يتخيل هدفاً بعينه يحاول بلوغه يبتعد عنه بقدر ما يختلف عنه. ومن يعتقد بوجود حقيقة متعالية وثابتة، في الماضي أو في المستقبل، يسعى للتماهي معها، لا يقوم إلا بالارتداد عنها وطعنها باستمرار.

هذا هو ما يَؤُول إليه لاهوت التحرير الديني والتنوير العلماني على حد سواء: الارتداد على الهدف نفسه لإعادة إنتاج الاستبداد والغرق في الظلام. ولا عجب في هذا المآل. فالمستلب إزاء شيء لا يسترد ما يشعر بفقده، بل يرتد على معناه وينقلب على مواقفه. كما هو شأن من يشعر بالاستلاب إزاء

حريته. فهو يمارس الاستبداد بقدر ما تستبدّ به فكرة الحرية، أو بقدر ما يتعامل معها على نحو لاهوتي..

من هنا فإن مهمة النقد تتركز على تعرية الممارسات الغَيْبِية واللاهوتية، لتحرير الفكر من أوهامه وهواماته حول الحرية والاستنارة أو حول الهوية والحقيقة. فالحقيقة ليست جاهزة أو ناجزة، وإنما هي ما ننجزه من الأعمال، أو ما نصنعه من الأبنية والأجهزة، أو ما نخلقه من النصوص والتشكيلات، أو ما نقرأه من الوقائع والأحداث. والهوية ليست سابقة لنا أو لاحقة بنا، لا بمعنى التقدم ولا بمعنى التأخر، بل هي علائقنا بالعالم وممارستنا لوجودنا بالانفتاح الدائم على كل الأبعاد والآفاق، لاجتراح الممكنات وإزالة المعيقات، وبصورة نخرج بها، في علاقاتنا بذواتنا وبالغير، مخرجاً أكثر علماً وثراءً وقوة. مختصر القول: ما تقدم وما تأخر، بالنسبة إلينا، ليس لكي نستعيده أو نلحق به، بل لكي نخرج عليه ونتحرر منه، أو لكي نقوم بصرفه وتحويله، بتغيير علاقاتنا بأنفسنا وبالأشياء، بشكل يؤدي إلى إعادة تشكيل جغرافية المعنى وإعادة رسم خارطة القوة وعلاقات السيطرة.

فتح الملف

تجدر الإشارة، في الختام، إلى أن هذا النقد الذي أتناول فيه روجيه غارودي ونصر حامد أبو زيد، لا يتعلق بأعمالهما الفكرية والعلمية البحتة، بقدر ما يتعلق بالخطاب الايديولوجي عند كل منهما، بوصفهما من دعاة التحرير والتنوير لإنقاذ البشر من واقع الاستلاب وعصور الظلام.

فغارودي يرفض الحداثة الغربية، إذ يحمّلها تبِعة ما يشهده العالم اليوم من القهر والتفكك والعدمية والكوارث. من هنا آثر

الخروج، مرتداً، إلى زمن البدايات الدينية، معتبراً أن خلاص البشرية يتم في إحياء اليهودية والمسيحية والإسلام في منابعها الأولى؛ ولا ينسى البوذية التي يعتبرها واحدة من «الهبّات الروحية» الكبرى التي بها بلغ الإنسان عتبة إنسانيته؛ وبالطبع فهو لا يتخلى عن العمل على تعويم الماركسية التي هي في النهاية ديانة حديثة وعقيدة رسولية وعدت الناس بتحقيق الفردوس على طريقتها. وأبو زيد يفعل من جهته الشيء نفسه، وإن بصورة معكوسة: فهو يقف موقف الرفض من الواقع الإسلامي، إذ يتّهمه بالتخلف والجهل والظلامية؛ من هنا آثر الخروج، مرتداً، إلى البداية الحديثة لعصر التنوير، معتبراً أن قيم هذا العصر، هي الأهداف التي ينبغي التقدم بها والنهاية التي تحمل الخلاص. وهكذا كلا الاثنين يمارسان الارتداد(*) بسبب الشعور بالاستلاب، إما من جانب حداثة الغرب المدمرة، أو من جانب أصولية الإسلام الخانقة.

وما يجدر نقده وفضحه هو مفهوم الاستلاب نفسه، إذ به لا نخلق واقعاً ولا نحقق تقدماً. بل نرتد إلى الوراء ونتراجع عما حققناه من المكتسبات. وهكذا فالاستلاب هو الوجه الآخر للارتداد. ولا غرابة. فالذي يشعر بأنه مستلب، يستبعد سواه ويحاكمه بوصفه مرتداً عن هويته خارجاً على مجتمعه. غير أن المستلب لا يصنع بذلك حقيقةً، بقدر ما يعتقد أن الحقيقة توجد في ماضٍ لن يعود، أو في مستقبل لا ينفك يتبعد. فهو لا يفعل سوى القفز فوق الوقائع ونفي نفسه عن العالم الراهن، للارتداد

(*) لا يخفى أنني أستخدم هنا مصطلح «الارتداد» بمَعْنَيَيْه. الارتداد الزمني نحو الماضي، والارتداد العقائدي بوصفه خروجاً على الهوية والجماعة.

نحو البدايات التي تهرب منه بقدر ما يحاول التماهي معها أو الاقتراب منها. ولذا فالمطلوب، قبل كل شيء، فهم العالم لكي نحسن التعاطي معه وتغييره، وذلك بإعادة النظر في كل ما نمتلكه أو نستخدمه، في فهمه وتغييره، من نماذج وتصورات أو من مناهج وأدوات. وتلك هي البداية لمجابهة واقع الظلام والاستلاب. وهذه المهمة تتطلب فتح ملف المثقف داعية التحرير والتنوير، لوضع عدته الفكرية النضالية موضع النقد والتحليل.

II

مشروع غارودي
في نقد الفكر الأصولي
عـودة إلى أساطير الأَوّلـين

1 ـ نقد الأصوليات(*)

المفكر الفرنسي روجيه غارودي، قد عوّدنا على المفاجآت، سواء في مؤلفاته وطروحاته، أو في خياراته العقائدية وطريقة تعامله مع هويته الفكرية. وكانت أول مفاجآته خروجُه من الماركسية، التي قضى شطراً كبيراً من حياته بين صفوفها وقادتها مناضلاً ومنظِّراً. وهو لم يغادر معقله الماركسي ليتبنّى المذهب الليبرالي، أو ليعود إلى الصف المسيحي، بل ليختار الإسلام ويتبنّى شريعته الأولى، كمشروع حياة أو كدعوة لخلاص البشرية الدنيوي، قبل الأخروي، كما عبّر عن ذلك في كتابه، «وعود الإسلام»، الذي صدر في مطلع الثمانينات.

وهكذا فقد تنقل غارودي بين المسيحية عقيدته التوحيدية القديمة، والماركسية أدلوجته الاشتراكية الحديثة، والإسلام الذي كان عنده نهاية المطاف، مع اعترافه بأن اختياره للإسلام، لا يعني إنكاره للمسيحية ولا للماركسية، بل هو نوع من التركيب أتاح له أن يستبقي من كل دعوة خلاصتها ومن كل عقيدة صفوتها. وهذا ما أكده بقوله جواباً على سؤال طُرح عليه بشأن سيرته الفكرية المتقلّبة: لو أتيح لي أن أبدأ من جديد، لما غيّرتُ مساري، بل كنتُ عاودتُ الكرة نفسها، وانخرطت في التجارب العقائدية ذاتها، متمثّلة في المسيحية والماركسية والعقيدة الإسلامية.

(*) نشرت هذه المقالة في الملحق الثقافي لجريدة «السفير»، 19 تموز 1996.

من هنا تبدو علاقة غارودي معقّدة وملتبسة، مع كل من العقائد التي آمن بها وانتسب إلى أصحابها. إذ هو يدافع، فيما يخص كل عقيدة أو أدلوجة، عما يسميه تعاليمها الأساسية وقيمها الأصلية وأبعادها الإنسانية، كما تجسدت في نصوص الوحي وأعمال الأنبياء وعصور التأسيس. ولكنه ينتقد بشدة توظيفاتها السياسية والايديولوجية، ويحمل بعنف على المؤسسات والحركات التي تدّعي النطق باسمها، معتبراً أنها تخون تعاليم المؤسسين الأُوَل وتحوّل الشرائع الحقيقية إلى خرافات وأضاليل أو إلى أنظمة للهيمنة والتسلط والاستعباد.

فمن المعروف أن غارودي طُرد من الحزب الشيوعي الفرنسي، لأنه أول من تجرأ وقال: إن الاتحاد السوفياتي ليس بلداً اشتراكياً. وهكذا فهو لم يخرج من الحزب لكي يلعن ماركس أو يعلن توبته عن الاشتراكية، بل خرج على ماركسيته لأنها تطعن الاشتراكية التي هي علتها ومسوّغ وجودها. كذلك فهو لم يخرج على المسيحية لأنه فقد الإيمان بها، بل يهاجم الكنيسة لأنه يعتبر أنها أقامت «تيولوجيا للسيطرة» ولم تكن وفية لتعاليم السيد المسيح، كما يهاجم البابوات لأنهم، برأيه، يدعمون الديكتاتوريات العسكرية ولا يقفون إلا إلى جانب الأغنياء والأقوياء.

وهذا أيضاً موقفه من العقيدة الإسلامية: فهو يعتبر أن النزعات الإسلامية الأصولية، تخون الإسلام وتشوّه تعاليمه، على ما يظهر ذلك لدى من يدعوهم «الفقهاء الآتين من خارج الإسلام، إذ يدّعون بأنهم حراس الاستقامة ويعتبرون أنفسهم موظفي المطلق»، كما جاء في كتابه: «الإسلام». من هنا يدعو غارودي إلى «إحياء الشريعة في حقيقتها»، بقدر ما يحمل على

«فقه الماضي» وعلى أصحاب النزعات الشكلية والقراءات الحروفية الجامدة، معتبراً أن «الفكر النقدي» وحده ينقذ الإسلام من مرضه الرئيسي: «قراءة النصوص المقدسة بعيون الموتى».

وهكذا يعلن غارودي الحرب على الأصوليات الدينية، باسم الوفاء للشرائع الحقة والبدايات العظيمة المنتهكة فكراً وممارسة لدى الأتباع، سواء من قبل الحركات والأحزاب الدينية الايديولوجية والسياسية، أو من قبل القيّمين على المؤسسات الدينية الرسمية من فقهاء وبابوات، خصوصاً على جبهة الأزهر وعلى جبهة الڤاتيكان.

2 ـ الفكر النقدي

على أن الأرجح عندي، هو أن غارودي يمارس قدراً من الوفاء لمهنته الأصلية كمفكر وفيلسوف. ذلك أن الفكر النقدي الذي يدعو إلى ممارسته في قراءة الإسلام، هو موقف مفتوح من الحقيقة لا نجده عند أهل الديانات وأصحاب الايديولوجيات الذين ينحُون إلى الوحدانية والانغلاق، ما يجعلهم يستبعدون بعضهم البعض، باسم وحدانية الحقيقة والديانة كما يتجلى ذلك لدى أئمة الكلام وأرباب اللاهوت، أو باسم أحادية النظرية والنموذج كما يتمثل ذلك لدى مذاهب الماركسية وفصائلها المختلفة.

ولا عجب. فمبنى الفكر العقائدي، والايديولوجي عموماً، هو الرؤية، المعلنة أو المضمرة، التي ترى إلى الحقيقة كأصل نقي أو كمرجع قدسي أو كنموذج تام أو كنظرية نهائية، أو كطريق واحد ووحيد يملك أسراره ومفاتيحه حراسُ العقيدة لدى كل طائفة ومذهب.

وهذا الموقف المثالي والأحادي من الحقيقة، يتعارض مع الفكر النقدي الذي يشرِّع الأبواب على النسبي والحادث، أو على التاريخي والمحايث، أو على النسخة والصورة، أو على الفرع والخَلَف، أو على التنوع والتعدد. وهكذا، فإن الفكر الديني والعقائدي محكوم بسلطة الأصل والنص أو التقليد، ما يجعل علاقة العقائديين بأصولهم، مجرد علاقة «اجتهادية» معيارُها القياس على الأصل والإحالة إليه. وإذا كان ثمة نقد يمارسه أهل الفكر الديني والعقائدي، فإنه نقد تهافتي يرمي إلى تبيان مدى الابتعاد عن الأصل أو تحريف العقيدة أو مخالفة النموذج أو خطأ التفسير والتأويل. أما في الفكر النقدي، فإن المرء يحاول التحرر من سلطة الأصل والنموذج، ويتخلى عن موقفه اليقيني والدغمائي من الحقيقة، لكي يقيم مع أفكاره علاقة إشكالية تحويلية، تتيح له تفكيك الأصول والنماذج والنصوص، لإعادة ترتيب علاقته بها، وبصورة تؤدي إلى مواجهة الواقع المعقد وتركيب العالم من جديد.

بالطبع لا أريد أن أعزو مفهومي للحقيقة لما يفهمه غارودي من هذه اللفظة. ولكني أودّ القول بأن الفكر النقدي ليس «بُعداً» من أبعاد الفكر الديني، بل هو يمارَس بفضح دنيوية السلطات الدينية وتفكيك الأبنية اللاهوتية. وفي أي حال، يبقى استخدام الفكر النقدي محدوداً في إطار الفكر الديني، وربما آل إلى عكس ما يُراد منه، على ما يحاول توظيفه غارودي في مشروعه الرامي إلى محاربة الايديولوجيات الأصولية، وهو مشروع قد بدأه بكتابه المسمى: أُصوليات، ثم فصّله في ثلاثية نقدية صدرت تباعاً بالفرنسية، ومعاً بالعربية، كل جزء منها مخصص لإحدى الديانات التوحيدية الثلاثة: «الإسلام»، وهو في نقد الأصولية الإسلامية؛ «نحو حروب دينية» وهو في نقد الأصولية المسيحية؛ «الأساطير

المؤسّسة للسياسة الإسرائيلية» وهو في نقد الأصولية اليهودية.

3 ـ أسطورة المحرقة

والكتاب الأخير: الأساطير المؤسسة للسياسة الإسرائيلية، هو آخر ما صدر من الثلاثية بالفرنسية. والمفاجأة تكمن هنا، إذ لم يعمد غارودي إلى تحييد الأصولية اليهودية من مشروعه النقدي، بل هو تجرأ على ما لم يجرؤ عليه سواه. وإذا كان يتطرق في كتابه إلى الأساطير التي تتأسس عليها العقيدة اليهودية كأسطورة «الشعب المختار»، فإنه يتطرق بشكل خاص إلى قضية أُوشويتز المتعلقة بالمحرقة التي تعرض لها اليهود إبان العهد النازي في ألمانيا، مشككاً بالرواية اليهودية المعتمدة، سواء لجهة الأرقام أو لجهة سرد الوقائع أو لجهة تفسير الحدث وتأويله. ففيما يتعلق مثلاً بأرقام الضحايا، يعتبر غارودي أن الكلام على الستة ملايين لا أساس له من الصحة، بل هو رقم خيالي تحول إلى أسطورة وظفها العقل الصهيوني في التأثير على الرأي العام العالمي، من أجل تحقيق مشروعه في بناء الدولة الإسرائيلية على أرض فلسطين. مع اعتراف غارودي بأن قتل إنسان بريء، واحد، يعدّ جريمة بحق البشرية جمعاء.

ومن المعلوم أن قضية أوشويتز باتت عند اليهود من المحرمات التي لا يجوز المساس بها، تحت طائلة الإدانة والتأثيم والاقصاء وكل أشكال العنف الرمزي. فالعقل الصهيوني قد أسدل الستار على القضية رافضاً بتاتاً أية إعادة نظر فيها أو أي تفسير جديد لها، معتبراً أن كل تشكيك بما قيل، أو كل قول مخالف لما هو مقرر ومسموح به، يُعدّ صاحبه معادياً للسامية ويوصم بأنه «منكر» جاحد (négationniste)، وهي الصفة التي يطلقونها على كل من يحاول نبش الملف وفتحه أمام النقاش من جديد.

هنا أيضاً يعمد غارودي إلى الفصل بين الديانة اليهودية ورموزها من جهة، وبين الأصولية اليهودية المعاصرة متمثلة في المشروع الصهيوني من جهة أخرى. ولهذا فهو يتحدث عن «عظمة أنبياء بني إسرائيل» وعن «تقاليدهم الرائعة»، ويمتدح عالميتهم و «قوتهم التحريرية»، لكي يحمل في المقابل على السياسة الصهيونية التي يعتبر أنها «تنقض النبوات اليهودية الكبيرة» وتمارس التعمية الايديولوجية، بجعلها «الدين الأصلي» أداة لسياسة تنبع من قراءة حرفية واصطفائية للنصوص، وتحويلها الأسطورة(*)، أي ما يسميه الرمز الرمز العظيم المتمثل في خضوع إبراهيم اللامشروط لإرادة الله، إلى مجرد «تاريخ»، أي إلى امتياز لشعب معين وتبرير له بغزو أراضي الغير تحت ستار «الأرض الموعودة».

هذا النقد للأصولية اليهودية وخرافاتها التأسيسية، كان غارودي قد عبّر عنه، غير مرة، منذ عام 1983، قبل تأليف كتابه: الأساطير المؤسّسة. وكان من الطبيعي أن يثير ذلك غضب الأوساط اليهودية، التي شنّت أعنف الحملات على غارودي متهمةً إياه بالتهم المعروفة نفسها: المعاداة للسامية وإنكار

(*) يميز غارودي بين نوعين من الأساطير: الأساطير الدينية والروحانية، كأسطورة إبراهيم وكريشنا وأنتيعون، التي تقوم برأيه على فكرة التضحية، والتي يعتبر أنها أساطير جميلة وبناءة هي التي صنعت للإنسان إنسانيته وعظمته ومآثره. مقابل ذلك هناك ما يسميه أساطير القوة والآلهة القَبَلية القديمة، كأسطورة «الشعب المختار» عند الإسرائيليين أو أسطورة «سرقة الحرية والنار» عند اليونان؛ وهي برأيه أساطير مدمرة، صنعت للإنسان بربريته بقدر ما ولّدت الطغيان والظلام وأنتجت الحروب والمذابح. بهذا يطمس غارودي الحقيقة، متغافلاً أو متعمداً، ذلك أن أسطورة «الشعب المختار» هي بمثابة محرّك اصطفائي في الديانات التوحيدية والتجارب الروحانية الثلاثة.

المحرقة اليهودية، وذلك من أجل محاصرته وحمله على التراجع عن مواقفه. وهذا ما جعله ينشر كتابه على مسؤوليته الخاصة، نظراً للإرهاب الذي مارسته ضده مجموعات الضغط اليهودية، ذات النفوذ القوي في الإعلام الفرنسي.

ومع ذلك فقد خرق غارودي الحصار الذي حاولوا فرضه عليه، إذ لاقى تأييد بعض الشخصيات الدينية والثقافية في فرنسا، ممن بدأوا يتحررون من سيطرة اللوبي الصهيوني على العقل الفرنسي والغربي عموماً. من هذه الشخصيات الأب بيار الذي تعرّض هو الآخر للضغط والإرهاب، مما دفعه إلى الابتعاد عن الحياة العامة، ربما بإيعاز من كنيسته التي لم ترض عن موقفه المؤيد لغارودي، وهو موقف فعل فعله في بعض الأوساط الفرنسية، التي تثق بنزاهة الأب بيار وتتماهى معه بوصفه «ضميراً لها»(*).

من الشخصيات التي أيدت غارودي، أيضاً، مارك سوتيه صاحب مقهى: من أجل سقراط، وهو مقهى افتتِح خصيصاً لإجراء المناظرات الفلسفية. ولا يمكن لمثقف هذه مهمته، أن يقف موقف الحياد واللامبالاة من قضية تتعلق بحرية التفكير وحق النقاش، بصرف النظر عن موضوع القضايا التي تُناقش، وأياً كانت ملابساتها ومخاطرها. بل إن الملابسات والمحاذير المتعلقة بقضية ما، تعطي مبرراً أقوى لإعادة النظر فيها وطرحها على بساط البحث من جديد.

ولا عجب أن ينال غارودي التأييد من بعض مواطنيه.

(*) تجدر الإشارة إلى أن موقف الأب بيار اتسم بالتردد؛ من ذلك تراجعه عن تأييده لغارودي بعد زيارته إلى بيروت، بحجة أن هذه الزيارة قد أفادت منها الجماعات المتطرفة التي يفترض بغارودي نقدها ومحاربتها.

ففرنسا قد عُدَّت عاصمة التنوير، وتصدرت لواء الدفاع عن حريات التعبير، خصوصاً في الملفات المغلقة والقضايا المشبوهة أو المسكوت عنها، وأخصها بالذكر قضية الضابط اليهودي درايفوس، التي انفجرت في فرنسا عند نهاية القرن الماضي، والتي دارت حولها سجالات حامية كانت وراء ولادة «المثقف» كمفهوم ومكانة ودور في المجتمع الحديث. من هنا فإن العديدين ممن وقفوا مع غارودي في محنته، لا يؤيدونه بالضرورة في آرائه ومواقفه، وإنما هم يدعمونه في مواجهة الإرهاب الذي يمارس ضده، ويدافعون عن حقه، الذي لا يناقش، في نشر أقواله وسجالاته حول القضية المطروحة.

ومع ذلك لا أريد أن أتوهم أو أُوهم القارىء، حول حجم التأييد الذي لقيه غارودي في بلده. فالذين أيّدوه في مواقفه أو دافعوا عن حريته في التعبير، هم قلة قليلة أو أفراد قلائل، وسط الأكثرية الساحقة من المجتمع الفرنسي، الذي أنكر غلى غارودي آراءه وعامله كما يعامَل أهل المخالفة والرفض والردة. ولا عجب أيضاً، ففرنسا الجمهورية العلمانية والدولة الديموقراطية، على اتساع فسحة الحريات فيها، ليست فردوساً ليبرالياً إلا في أوهام دعاة الحرية وعشاقها. فهي ككل مجتمع له حساسيته وخطوطه الحمر تجاه الملفات الخطيرة والقضايا الحرجة، فكيف إذا كان الأمر يتعلق بشخص، مثل غارودي، دخل في الإسلام لكي ينتقد سياسة إسرائيل من جهة، وينخرط في تأييد القضايا العربية من جهة أخرى!

أياً يكن، إننا نجد أنفسنا مع غارودي، إزاء قضية تتجاوز الحدود المنصوبة بين اللغات والشعوب والثقافات، هي حق الفرد أياً كان انتماؤه في أن يمارس حريته في التفكير النقدي والعقلاني لكل ما يجري في هذا العالم، وذلك لهتك الأستار عن كل ما

يلبس لُبوس التعالي والإطلاق والواحدية، من الهويات والتراثات أو من المشاريع والسياسات، في أي مكان من الأرض، ما دمنا نعيش في عصر باتت تتشابك فيه المواقع والمصالح والمصائر.

وعلى كل حال فإن غارودي يعدّ صاحب مشروع عالمي على ما يقدم نفسه ويمارس مهمته كداعية لتحرير البشر. ولهذا فقد أراد لكتابه: الأساطير المؤسسة للسياسة الإسرائيلية، الذي هو جزء من ثلاثيته في نقد الفكر الأصولي، أن يكون «مساهمة جديدة في التاريخ النقدي للعالم المعاصر»، معتبراً أن هذه المساهمة تفضح التعمية الايديولوجية التي تمارسها الأصوليات على اختلاف جذورها، وتحارب «الوحدانية» على اختلاف أشكالها، أكانت هويةً أو سوقاً، عقيدة أو مالاً. فالأصولية تولّد العنف والإرهاب، والوحدانية تنتج التسلط والاحتكار.

4 ـ المثقفون العرب والأساطير المؤسّسة

من الطبيعي أن يلقى غارودي الترحيب والتأييد من قِبل الأوساط الثقافية في العالم العربي. ليس لأنه كاتب يتعرض للإرهاب الفكري وتصادر حريته في التعبير، بل لأن المعركة هي بينه وبين اللوبي اليهودي في فرنسا، ولأن كتابه يشكل مادة دسمة يمكن توظيفها على جبهة الصراع، الايديولوجي والسياسي، مع المشروع الصهيوني. فضلاً عن مواقف أخرى لغارودي لا يمكن إغفالها. فهو أولاً معاد للمشروع الثقافي الغربي من أساسه، فلسفةً وحداثة، عقلانيةً وتقنية؛ وهو ثانياً معادٍ للايديولوجية الليبرالية القائمة برأيه على «وحدانية السوق والمال»، والتي يحمّلها وزر ما تعاني منه البشرية والأرض، اليوم، من المفاسد والجرائم والشرور والدمار؛ وأخيراً فهو مناهض أشد المناهضة لسياسة الولايات

المتحدة الأميركية التي يعتبرها ناشرة للنظرية الليبرالية، وزعيمة نظام الهيمنة والتسلط والاحتكار في هذا العالم. . . وهذا النضال الذي يخوضه غارودي ضد الغرب على غير مستوى وجبهة، يلقى هوىً لدى المثقفين المناضلين في العالم العربي، قوميين أو ماركسيين أو إسلاميين، إذ كل فريق يجد وجهاً لغارودي يتماهى معه من خلاله. وعلى كل حال فمن آليات تفكيرنا في العالم العربي أننا نضع دوماً الملامة على الغير في ما يلحق بنا من هزائم أو في ما يصيبنا من الانهيارات والكوارث. ولهذا يستهوينا الكلام على فضائح الغرب ومساوئه وظُلمه. . شاهدين بذلك على قصورنا وجهلنا إزاء مجريات العالم ووقائعه.

غير أن للأمر وجهه الآخر: إذا كان لكتاب غارودي حول فضائح الصهيونية وهيمنة العالم الغربي، أهميتُه لدى العقل الايديولوجي والسياسي في العالم العربي، فإن أهميته في نظري هو في ما يثيره من القضايا التي يغفلها أو يتغافل عنها أصحاب العقل المذكور. نحن إزاء ثلاثية نقدية تطرح علينا أكثر من سؤال:

هل تبرأ النخب الثقافية عندنا من ممارسة الإرهاب الفكري الذي تدعي محاربته؟ كيف نفسر، إذن، ما تشهده الساحات الثقافية في العالم العربي مما يسميه بعضنا الآن الحروب اللفظية التي تتجلى في طغيان موجات التحامل والتخوين وحجر الفكر وإلغاء الآخر؟ أليس من الأجدى أن يتساءل المثقفون عن الأساطير التي تتأسس عليها السياسات العربية أو عن الأوهام التي تتغذى منها المشاريع الايديولوجية المختلفة التي أحدثت ما أحدثته من التمزق والتراجع والخراب على غير ساحة من ساحات العمل العربي؟ أليست الايديولوجيات فيما تسكت عنه هي تاريخ إنتاج الصور والهوامات التي تحجب علاقات القوة والسيطرة في

المساحة الاجتماعية، بما فيها المساحة الثقافية نفسها؟ أليست العقائد والأفكار التي تستمد منها السياسات معقوليتها ومشروعيتها أو صدقيتها، هي التي تحجب في الوقت نفسه آليات الخداع والتمويه والتضليل التي تمارسها كل سياسة؟

هذه أسئلة حول العلاقة بين السياسة والعقيدة يهرب من مواجهتها المثقفون الذين يغلّبون إرادة الأدلوجة والتعمية على إرادة الكشف والمعرفة. وهي أسئلة تتعدى المستوى الايديولوجي للصراع، بوصفه صراعاً بين أفكار ومشاريع؛ كما تتعدى المستوى العرقي للصراع، بوصفه صراعاً بين ثقافات وهويات؛ لأنها تتعلق بقضية الحريات كما تثيرها الضغوط والممارسات الإرهابية التي يتعرض لها عدد من الكتّاب والمفكرين في العالم العربي والإسلامي.

إن قضية غارودي الناشئة عن إقدامه على فتح الملف الذي طوته الحركة الصهيونية ومارست التعتيم بصدده طويلاً، تثير عندنا كل القضايا المرجأة والملفات المطوية والممارسات المعتمة، التي يصر حراس العقائد وشرطة الفكر الأحادي، على إبعادها عن دائرة الضوء والنقاش.

والنقاش الحقيقي والجذّي، يوقِد الفكر بأسئلة، توقظ المرء من سُباته وتزعزع البداهات المستقرة، بقدر ما تنزع القداسة عن الروايات والخطابات، أو عن المؤسسات والسلطات، أو عن الولايات والسياسات. وهكذا فالذي يقرأ ثلاثية غارودي النقدية، يمكن أن يرتد على نفسه سائلاً:

هل بإمكان المرء عندنا أن يمارس هويته القومية أو الدينية من دون قيود أو إكراهات؟ هل بوسعه مثلاً أن يدخل على إسلامه ناقداً له من خارجه أو من منافيه وهوامشه، أو من

أساطيره ومناطقه المعتمة؟ أي هل ثمة إمكان لأن يلقى الواحد، والمسلم تحديداً، فيما يخص حريته في التفكير وحقه في النشر، تأييد الذين يعارضهم أو الذين خرج عليهم، كما حظي غارودي في هذا الخصوص بتأييد رجال دين مسيحيين بعد خروجه على الكنيسة واعتناقه الإسلام؟ إن أسماء مثل صادق جلال العظم وفرج فوده وأدونيس ونصر حامد أبو زيد، تدل على أن موقفنا من الحقيقة يصدر في الغالب، عن ذهنية التحريم وعقلية الارتداد أو عن منطق الاقصاء والإلغاء، مما يجعل الكلام على حقوق الإنسان في الإسلام اسماً على غير مسمّى.

مثل هذه الأسئلة تتعدّى بيانات التأييد والمآزرة لروجيه غارودي في محنته، لكي تفتح المجال، الرحب والخصب، أمام نقد الذات فكراً وممارسة، عقيدةً وأدلوجة، مؤسسةً وسلطة، وعلى نحو يطال البنية الغائرة للسلوكات أو الأصول الخرافية للمشاريع أو الأسس المتوارية للأفكار، وذلك للكشف عن آليات الاقصاء والإلغاء التي تمارسها النُخب الثقافية، أو لفضح العجز الذي تَؤول إليه الخُطط والسياسات، أو لتعرية الأوهام التي تستوطن العقل وتؤسِّس لوجود عربي يسير دوماً نحو التراجع والانحدار.

والنقد ليس إضعافاً للموقف وللذات. بالعكس: إن النقد بما هو كشف وتعرية وفضح، يَؤُول إلى خروج المرء من عجزه، باختراق حاجز نفساني مُعيق، أو كسر قالب معرفي ضيق، أو تفكيك جهاز مفهومي قاصر، أو تغيير شرط وجودي قاهر.. بهذا المعنى يفضي النقد إلى امتلاك إمكانيات جديدة للوجود والحياة، تتغير معها علاقات القوة بين المرء ونفسه، وبينه وبين الغير والعالم. وأما الذين يقفون ضد حرية النقد والنقاش، ويمارسون الضغط على الكتاب والمفكرين، فإنهم لا يريدون سوى تأبيد

الأوضاع القائمة والتستر على السياسات العاجزة أو الممارسات الفاضحة.

5 ـ العودة إلى أساطير الأولين

بعد هذه المساءلة النقدية للمثقف العربي، في ضوء العرض التأويلي الموجز لمشروع غارودي في نقد الفكر الأصولي، أعود إلى هذا المشروع نفسه، عودة نقدية، لأقول بأن لهذا المشروع مأزقه ومِطبّاته، ذلك أن غارودي يعمد إلى تحييد الأسس والأصول والبدايات المتمثلة في نصوص الوحي وتجارب الأنبياء، لكي يركز نقده على التفاسير والتأويلات أو على الممارسات والتطبيقات، كما يتجلى ذلك في موقفه من الإسلام على نحو خاص. فهو قد فبرك لنفسه صورة مثالية ونمودجية عن العقيدة الإسلامية، لم تترجم في يوم الأيام أو في عهد من العهود، وذلك بقدر ما تعامل مع الإسلام كحقيقة متعالية أو كمعنى أحادي أو كأصل في غاية الصفاء والنقاء أو كنموذج في غاية الاكتمال والتمام. ثم راح انطلاقاً من هذه الصورة الخرافية ينتقد القراءات والممارسات الأصولية، لكي يتهمها بالتشويه والتضليل وعدم الأمانة للشريعة الحقيقية والتعاليم الأساسية. وهذا أيضاً موقفه من المسيحية واليهودية، فضلاً عن الاشتراكية، فهو يتعامل معها كماهيات متعالية على الأحداث والمعايشات، أو كنماذج كاملة لا صلة لها البتة بمجريات التاريخ الحي ووقائعه الملموسة.

بهذا يكاد غارودي ينسف مهمته من أساسها، أو هو يتراجع عنها، فيما هو يدعو إلى الاضطلاع بها. ذلك أن النقد، بما هو فاعلية تنويرية فضائحية، لا يقوم على تبيان الخطأ أو الخلل في فهم الأصول وتطبيق النظريات، ولا هو مجرد تبيان لما تمارسه

التفاسير على النصوص المقدسة من آليات الحجب والتحوير، بل هو أيضاً وخاصة كشف للمحجوب أو المكبوت أو المهمَّش أو المستأصل من قِبل الأصول المقدسة والبدايات العظيمة.

وهنا بالذات يكمن مأزق المشروع النقدي عند غارودي. فهو يؤسّس لأساطير جديدة بقدر ما يريد لنا العودة إلى أساطير الأولين. ولهذا فإن نقد الأصوليات، القديمة والمعاصرة، باسم الدفاع عن الأصل الإلهي أو الشريعة الحقة أو الاشتراكية الحقيقية والإنسانية، لن يفضي في الواقع إلا إلى مزيد من الطعن والانتهاك والتحريف للبدايات والأصول. ذلك أن الأصول الصافية لا تترجم إلا على نحو ما ترجمت عليه. فهذا شأن المبادىء المتعالية والنماذج الكاملة والشعارات السامية، لا تترجم على أرض الممارسة إلا بعد انتهاكها وتحريفها. وإنها لخدعة وأسطورة آن فضحها أن نعتقد بأن اليهودية والمسيحية والإسلام والاشتراكية، كان يمكن أن تطبّق بصورة أفضل مما طُبِّقت عليه، سواء في التاريخ القديم أو في التجارب المعاصرة. ولن تطبّق على نحو أفضل أو أقل سوءاً ما دمنا نفكر بعقلية المماهاة والمطابقة.

آن لنا أن نتحرر من وَهْم الفصل بين الأصل وفروعه، أو بين العقيدة وترجماتها، أو بين النظرية وممارستها. فإن هذا الفصل الذي يجريه أهل العقائد والمذاهب، تنزيهاً لعقائدهم ومذاهبهم، أي هرباً من إعادة النظر في الأصول والأسس، هو الذي يؤسس للحروب الدينية، وذلك بقدر ما يحول التجارب التاريخية والممارسات الفكرية إلى سلسلة من البدع والتحريفات والهرطقات، لا تَؤُول إلا إلى الإدانة والنبذ والاقصاء أو الإلغاء. فإذا كان بولس الرسول هو أول من صاغ «لاهوت السيطرة» (وهل ثمة لاهوت من دون سيطرة؟) وأول من حرّف رسالة المسيح،

كما يقول غارودي صراحةً في كتابه: نحو حروب دينية؛ وإذا كان خلفاء محمد هم أول من خرج على شريعته وظَلَم أهل بيته، كما يقول بعض المسلمين صراحةً أو مواربة؛ وإذا كان ستالين هو أول من حرّف تعاليم المؤسس لينين، أو كان لينين أول من أساء تطبيق نظرية المعلم ماركس، كما يقول بعض الماركسيين؛ وبالإجمال إذا كانت الأصوليات السائدة لا تحسن سوى طعن الأصول الدينية كما يرى غارودي، فمعنى ذلك أن الأصول والتعاليم والنماذج لا تطبَّق إلى على سبيل الطعن والتحريف والتشويه. هذا هو مآل الاعتقاد بإمكان التماهي مع الأصل الأول في ماهيته وصفاته ووحدانيته: انتهاكه عند أول تطبيق له.

من هنا لا يجدي نفعاً أن ننتقد الوحدانية الأصولية التي تمارسها الأصوليات اليوم، باسم وحدانية أخرى أكثر تعالياً، أو لصالح أصولية أخرى أكثر صفاء ونقاء، على ما يفعل غارودي. لأن مآل ذلك هو حروفية أكثر جموداً، وأحادية أكثر استبداداً، وأصولية أكثر تطرفاً وإرهاباً.

الأجدى أن نعيد النظر في التعامل مع الأصول والنماذج، بحيث نقرأها «قراءة جديدة»، لا تقوم على نفيها والقفز فوقها، إذ ذلك جهل وعبث؛ ولكن لا تقوم في المقابل على استعادتها والتماهي معها، إذ ذلك وهم وخداع.

فالممكن النقدي هو أن نقرأ ما تقدم من الأعمال والتجارب أو من النصوص والنماذج، بطريقة حرة ومفتوحة، خلاّقة ومنتجة، فاعلة وراهنة، بحيث يُتاح لنا: أن نتقدم بها لئلا تتقدم علينا؛ أو أن نكشف مطوياتها لئلا تحجبنا وتطمس وجودنا؛ أو أن نزحزح معانيها عن مركزيتها حتى لا تعمل على إقصائنا وتهميشنا؛ أو أن نفكك أبنيتها وقوالبها حتى لا تقوم بأسرنا

والتحكم بنا؛ أو أن نعمل على تغيير علاقتنا بها حتى لا نجمد في مكاننا ونخرج من زمننا؛ باختصار: أن نبيّن أوجه قصورها ومكامن ضعفها حتى نمارس فاعليتنا ونضاعف إمكانياتنا. بذلك نمارس الاختلاف الخلاّق عن الأصل، بدلاً من الكلام على التحريف والتشويه؛ ونعترف بأننا نبتدع ونختلف، بدلاً من ممارسة الاستبعاد المتبادل؛ ونتغير عما نحن عليه، حتى لا نمارس هويتنا على نحو اصطفائي عنصري.

مثل هذا التعامل مع الأصل والنموذج والنص، يجنّبنا ما تنطوي عليه نزعات التأصيل والتأسيس والتقديس من الحجب والكبت والتهميش والتحوير.. فالأصول النقية والماهيات الصافية والطرق المستقيمة، لا تنتج سوى الأصوليات، أي المماهاة والأحادية والانغلاق والتطرف والاقصاء والعنف، كما هي المشكلة مع الأصوليات، أكانت قومية أو دينية، أو مركبة من الوجهين. هذا ما شهده الناس ويشهدونه: من محنة روجيه غاردوي في باريس إلى محنة عبد الكريم سروش في طهران؛ ومن نفي نصر حامد أبو زيد من القاهرة إلى منع روايات الطيب صالح في السودان. وبالإمكان القول أيضاً: من محرقة أوشويتز في ألمانيا إلى محرقة قانا في جنوب لبنان؛ ومن ذبح الكتاب في الجزائر كما تذبح النعاج في الأضاحي إلى جحيم الأصوليات في أفغانستان؛ ومن قتل المصلين في المسجد الإبراهيمي إلى ترويع الآمنين وضرب الأمن في الرياض والظهران. كلها وجوه وأعمال للأصولية نفسها وللوحدانية ذاتها. مختصر النقد، أي نقد النقد: لا جدوى من نقد الأصوليات بحجة أنها تطعن الأصول الأولى، أو دفاعاً عن أصول لا وجود لها إلا على نحو خرافي، إذ بذلك نمسي الوجه الآخر للأصوليات التي نواجهها، وربما الوجه الأخطر والأسوأ.

III

مساهمة غارودي
في نقد العالم المعاصر
هشاشة مفهومية وتهويمات روحانية

قضايا ساخنة(*)

انطلاقاً من النقاشات التي أثارها مجيء روجيه غارودي إلى بيروت، وانطلاقاً أيضاً من النقد الذي تناول مقالتي السابقة عن مشروعه النقدي، أعود مرة أخرى إلى الكلام على الموضوع نفسه، محاولاً إيضاح موقفي وتوسيع أفكاري، متناولاً قضية غارودي، وزيارته إلى بيروت، ومشروعه النقدي بشكل خاص. ولا يخفى أن كلامي هو مناسبة أو ذريعة تتعدى قضية غارودي إلى قضايا أخرى ساخنة تشتبك معها، خصوصاً قضية نصر حامد أبو زيد التي تطرح نفسها بقوة على أهل الفكر والثقافة.

وأعترف بأنني لستُ من محبّذي غارودي ولا من مناوئيه. فالذين معه والذين ضده هم عندي سيّان، إذ التطابق والنفي، كلاهما لا يجدي فكراً ولا ينتج موقفاً. ومع ذلك فأنا أقف مع حرية غارودي في التفكير وأدافع عن حقه في نشر آرائه، بصرف النظر عن القضايا التي يثيرها وعن الملفات التي يفتحها، وسواء كنت أوافقه الرأي أو أخالفه. وهذا هو موقفي من الكتّاب والمفكرين العرب الذين يتعرّضون للقمع والإرهاب والاقصاء، بسبب خياراتهم الايديولوجية ومواقفهم الفكرية، فأنا أدافع عن حقهم في الاختلاف وعن حريتهم في الرأي والمعتقد. بهذا

(*) نُشرت فقرات من هذه المقالة في الملحق الثقافي لجريدة «السفير»، 6 أيلول 1996.

المعنى، أنا لا أدافع عن حرية غارودي الفكرية، لأنه مناصر للقضايا العربية، أو لأنه اعتنق العقيدة الإسلامية، وإنما الذي يعنيني في المقام الأول، هو حريته ككاتب ومفكر، بصرف النظر عن مضامين مشروعه الثقافي ومواقفه السياسية.

النرجسية الثقافية

لا يغريني كثيراً أن يهبّ لنجدتنا الايديولوجية مثقفون غربيون، خصوصاً إذا كانوا يستخدمون نفس اللغة الطوباوية التي يستخدمها المثقفون العرب، على ما يفعل روجيه غارودي، وبشكل أخص إذا كان بين الذين دعوه إلى بيروت أو رحّبوا بزيارته أناسٌ يقفون من حريات التفكير والتعبير، في العالم العربي، موقفاً قريباً من الموقف الذي يقفه اللوبي الصهيوني من المفكر الفرنسي: التحامل والتخوين، الإدانة والإلغاء. ولذا، فإن الذي يعنيني من زيارة غارودي إلى بيروت هو ما تطرحه علينا من تساؤلات أو ما تثيره من نقاشات حول المشكلات الفكرية العالقة. فقد عانينا الكثير من المشاريع النضالية والادلوجات الكفاحية المثالية، أي المستحيلة والمدمرة.

كذلك لا يغريني أن يعتنق مفكر غربي الإسلام. فذلك لا يقدّم ولا يؤخر في إيجاد حلول أو مخارج للمشكلات والمآزق التي تُعاني منها المجتمعات العربية والإسلامية، بل إن مثل هذه الظاهرة التي يمثل غارودي نموذجاً لها، قصدتُ دخول عدد من المثقفين الغربيين في الدين الإسلامي، قد تعزّز النرجسية الثقافية بصورة تصرفنا عما ينبغي القيام به: قراءة العالم وتشخيص الواقع، لتسليط الأضواء على المشكلات الحقيقية، أو لتعرية ما تنطوي عليه مشاريعنا وخطاباتنا من التعمية الايديولوجية،

باختصار للكشف عن الهُزال المعرفي والوجودي الذي نعاني منه وندافع عنه في آن.

وهكذا فما نحتاج إليه، ليس الدعم الايديولوجي، بل النهوض من سُباتنا العقائدي بنقد نماذجنا في الرؤية والتصنيف أو صِيَغنا في العمل والتدبير. فالأهم عندي، وعلى سبيل المثال، وقف العنف في الجزائر، أو وَقْف تلك المحاكمات التي تقضي بفصل كاتب عن زوجته لأنه يمارس التفكير بحرية ويستخدم عقله بصورة نقدية. والأَوْلى هو أن نقبل بعضنا البعض بدلاً من ممارسة العنف والاستبعاد المتبادل. من هنا لا يعنيني كثيراً دخول غارودي في الإسلام، بقدر ما يعنيني إنقاذ الناس من جحيم الحرب في أفغانستان. بهذا المعنى وعلى هذا الوجه، أخشى أن تصبّ إسلامية غارودي، وعلى الرغم من نقده للأصوليات الدينية، في خانة العقليات والمنظمات الإسلامية المغلقة التي تعمل على تقويض الفسحات الليبرالية، في العالم العربي، بممارساتها الإرهابية الفكرية والجسدية.

بكلام أصرح: هناك من يعتبر أن اعتناق شخص غربي، مسيحي أو ماركسي، العقيدة الإسلامية يقدّم الدليل الناصع على أحقيتها ومصداقيتها؛ في حين أن الإسلام يستمدّ مصداقيته ومشروعيته من داخله وعلى أرضه، من قدرة أهله على إعادة تنظيم حياتهم وتشكيل واقعهم، بابتكار صيغة حضارية تكون في آن عقلانية وعملانية، فعالة وبناءة، مرنة ومفتوحة، بحيث تضمن حق الاختلاف وحرية التعبير، وتتيح على أقل تقدير، التعايش السلمي بين طوائف المجتمع ومذاهبه، أو بين أحزابه وفئاته.

لقد أتانا غارودي مناضلاً، في حين أن ساحاتنا قد أُتْخِمت بالنضالات الفاشلة والأحلام الخائبة. ودخل علينا دخول من يريد

تحريرنا من القهر والاستلاب والاستغلال، في حين أن التجارب قد علمتنا بأن مشاريع التحرير والتغيير، قد أنتجتْ الاستبداد، وآلت إلى محاصرة المجتمعات وإفقار البلاد والعباد. ولهذا فالأولوية الآن، هي لنقد مفاهيمنا عن الحرية وإعادة النظر في مشاريعنا النضالية. الأولوية هي أن نفهم ما يحدث، بعد أن وصلت مشاريع التغيير إلى مآزقها.

المفكر والمبشّر

المهنةُ الأصلية لغارودي هي الفلسفة. والفيلسوف هو الذي يشتغل على الأفكار ويهتمّ بصناعة المفاهيم. فمهمّته الأُولى هي ترجمة الواقع إلى إشكالية فكرية، أو صوغ العلاقة بين الأشياء صياغة عقلانية، أو قراءة التجارب والممارسات بلغة مفهومية، كنظرية العِلل الأربعة عند أرسطو، أو ثنائية الماهية والوجود عند ابن سينا، أو صيغة ديكارت القائلة: أنا أفكر إذن أنا موجود، أو مفهوم القصدية عند هوسّرل بوصفه قراءة للعلاقة بين الوعي والعالم.

بالطبع لكل فلسفة بُعدها الأخلاقي وجانبها العملي والسياسي، إضافةً إلى عالمها المفهومي ووظيفتها المعرفية التنويرية، خصوصاً لدى الفلاسفة الذين يُنَصِّبون أنفسهم أوصياء على الحقيقة والعدالة والحرية والسعادة. وهذا ما يجعل الفلاسفة يقترحون مشاريع نظرية أو عملية لتغيير العالم أو لتنظيم المدن والمجتمعات.

بهذا المعنى، يمكن للنشاط الفلسفي أن يجمع بين الشاغل المعرفي والهمّ الأيديولوجي النضالي. ويتفاوت الأمر بين فيلسوف وآخر، لجهة العلاقة بين هذين الوجهين أو الصعدين.

فمنهم من يوازن بينهما، ومنهم من يغلّب عملَ الفهم على إرادة التغيير، ومنهم على العكس من ذلك، من يغلّب إرادة التغيير على مهمة التفكير.

ويعدُّ غارودي من الفئة الأخيرة، خصوصاً في طوره الأخير، كما بدا ذلك في كتابه: وعود الإسلام، أو في ثلاثيته المخصصة لنقد الأُصوليات الدينية الثلاث، اليهودية والمسيحية والإسلامية. ففي هذا الطور يبرز غارودي المناضل والداعية، حيث الأُسطورة تحل محل المفهوم، وإرادة العقيدة تطغى على إرادة المعرفة، وهاجس التغيير يعرقل عمل القراءة والتفسير.

وهكذا لا نعثر عند غارودي على الجديد المبتكر على الصعيد الفلسفي المفهومي، بمعنى أن ما يقوله لا يؤدي إلى تغيير ما نعرفه عن الفكر والمعرفة، أو عن العقل والذات، أو عن الواقع والحقيقة، أو عن السلطة والحرية. نحن إزاء داعية ومُبشّر يقوم بمحاكمة مجريات العالم محاكمة أخلاقية، إنطلاقاً من تصورات وتهويمات مآلها نفي الوقائع والقفز فوق الحقائق، في حين أن المطلوب والمأمول، ممن يشتغل بالفكر، أن يُعيد التفكير في منظومته العقائدية أو في عدّته الفكرية، لكي يفهم ما يحدث أو يعقل ما لا يُعقل أو يستبق ما يقع، حتى لا يفاجأ بما لا يتوقع. فالذي يفهم الواقع، يسهم في تغييره وإعادة تشكيله على صعيد الفكر بالذات، وذلك بقدر ما ينجح في إنتاج أفكار ومفاهيم تمتلك وقائعيتها وتغدو هي حدثاً بحد ذاتها.

ولكن إرادة الرفض، عند غارودي، تُمارَس على حساب الفهم. من هنا فإن خطابه هو مجرد خطاب إيديولوجي يتردّد بين نقيضين: الدفاع أو التهجم، التبجيل والتمجيد أو الإتهام والإدانة. ولعل هذا سرّ الإعجاب (أو التهجّم) الذي أظهره تجاهه

الكثيرون من المثقفين العرب من أصحاب المشاريع النضالية أو من أهل النقد الأيديولوجي.

ولا أظلم غارودي بقولي إني لا أجد في نتاجه الأخير جدّةً وأصالة على الصعيد الفكري. فناقد الأصوليات الدينية والثقافة الغربية لم يفتتح لنا حقلاً للمعرفة، ولم يجترح طريقة في التفكير، ولم ينحت عدة مفهومية جديدة. من هنا فنحن إذ نقرأه، لا نقف على جديد في عالم الفكر أو على تغيير في خارطة المفاهيم.

فالغالب على خطابه النقدي نوع من اللغو الأيديولوجي والهشاشة المفهومية. صحيح أن غارودي بدأ نشاطه الفكري بأُطروحة واعدة حول «نظرية المعرفة»، ولكنه لم يَسْعَ إلى تطوير مشروعه الفكري، إذ إن مهمات النضال قد استهوته منذ انخراطه الباكر في صفوف الحزب الشيوعي الفرنسي، فتحول من من مفكر إلى مُنظِّر؛ وبعد لجوئه العقائدي إلى الإسلام، تحول من منظِّر إلى مبشر شعاره: الإسلام هو الأمل والحل، تماماً كما هو شعار الحركات الإسلامية الأُصولية التي يقف على أرضها، فيما هو يتوهم أنه ينتقدها ويكشف عن فضائحها.

وهم الإرتداد

لقد اختار غارودي في نهاية تجواله العقائدي، الفضاء الديني ذا الجذر النبوي، بنسخته الأخيرة، أي النسخة الإسلامية التي يعتبر أنها تستوعب وتستكمل النُسخ الأُخرى.

ومع ذلك فإن غارودي قد أتى إلى الديانة التوحيدية من ثقافته الغربية الأصلية، بجانبها الفلسفي على وجه التحديد. إذ هو يستخدم مقولات هذه الثقافة في قراءته للأديان وتعامله معها،

بل وفي دفاعها عنها، وذلك بالرغم من كل الانتقادات التي يوجّهها للفلسفات العقلانية والعلوم الوضعية.

بهذا المعنى من التبسيط القول بأن غارودي يمثل الثقافة المضادة للثقافة السائدة في الغرب، أو يُعدّ من الخارجين على هذه الأخيرة. فالإرتداد وهم كبير، إذ المرء أياً كان خروجه على ثقافته، فإنه يحمل أثرها على جسده وفكره بصورة من الصور.

ولأن القضايا تتشابك، سيما إذا كانت تتعلق بحق الاختلاف وحرية التعبير، فلا بأس هنا من الدخول على قضية نصر حامد أبو زيد الساخنة، والمقصود بذلك مسألة ارتداده عن الإسلام. والذي أراه في هذا الخصوص أن المفكر المصري وناقد الخطاب الديني الإسلامي، لا يعتبر مرتداً، ليس لأنه لا يتوقف عن إعلان انتمائه إلى الإسلام، وعن إقراره بالشهادتين، كما يقول بسذاجة أو بخبث بعض المثقفين الذين علّقوا على قضيته، بل لأنه ينتمي في الأصل إلى فضاء الثقافة الإسلامية، أياً كان مدى نقده لها. قد يصعب تصنيفه في خانة الإسلام الفقهي والعقائدي، لأنه يتعاطى مع الإسلام كمعطى ثقافي لا كمرجعية مقدسة، ولأنه يدخل على النص القرآني دخول ناقد محلّل لا دخول مصدِّق مؤمن.

وبالرغم من ذلك، فإن أبو زيد ينتمي إلى الإسلام بالمعنى الأعمق للكلمة، أي بوصفه عمقاً تراثياً ومخزوناً فكرياً أو بوصفه بيئة ثقافية ومساحة حضارية، على ما يتعامل معه الكثيرون من المسلمين الذين تربطهم بالإسلام الفقهي والعقائدي روابط شكلية أو لفظية أو أسطورية، بل هذا شأن العديد من المسيحيين العرب من جبران خليل جبران وصولاً إلى ملحم كرم. إنهم يشعرون بانتمائهم إلى الإسلام، لا كقرارات عقائدية أو كأحكام شرعية، بل بوصفه مساحة للمعرفة وفضاء ثقافياً ولغوياً. بهذا المعنى،

وعلى هذا الوجه، يمكن القول بأن أبو زيد ينتمي إلى الإسلام بالرغم من إخراجه منه، أقوى مما ينتمي إليه غارودي بالرغم من دخوله إليه، ذلك أن هذا الأخير قد اختلق لنفسه صورة ملفّقة عن الإسلام تخلو من الأصالة والجدة في آن. إنها مزاعم الأقوال والأحكام ومخاتلة البيانات والتصريحات.

وهكذا لا ينبغي الاعتداد بما يقوله صاحب الخطاب عن هويته. وهذا ينطبق على غارودي فيما يعلنه ويصرّح به. فهو بالرغم من اعتناقه للإسلام لا يقنع المسلمين كثيراً في إسلاميته. وبالرغم من تحامله على الثقافة الغربية وعلى العقلانية الفلسفية، فإنه لا يتوقف عن استخدام منجزات الفكر الغربي وأدوات النقد الفلسفي في قراءته وتأويلاته، أو في دفاعه وسجالاته. والمثال البارز على ذلك استخدامه مقولات الفكر النقدي، والتاريخية، والذات الفاعلة في التاريخ، وخلق الإنسان على يد الإنسان.

غير أن القطاع الأكبر من المثقفين العرب، يهلّلون طرباً عندما يَقْدَحُ مثقفون غربيون بثقافة الغرب وفلسفاته وعلومه، مقابل امتداحهم مزايا الثقافة العربية والحضارة الإسلامية، على ما يفعل غارودي بنوع خاص. ومآل ذلك؛ في نظري، هو أن يزيدنا تعلقاً بأوهام الخصوصية وغرقاً في قوقعة الهوية، في حين أن أحوج ما نحتاج إليه، هو أن نتغير عما نحن عليه، لكي ننجح في تغيير علاقات القوة والمعرفة والثروة بيننا وبين الغرب. بكلام آخر: نحتاج إلى أن نخرج من عجزنا بتفكيك الأوهام التي تستوطن عقولنا حول الهوية والحرية والعدالة والحقيقة، والتي تَحُول بيننا وبين أن نكون على مستوى الحدث، إذا أردنا أن نُساهِم في المشهد العالمي على صعيد من صُعد الإنتاج أو في مجال من مجالات الخلق والإبتكار.

آن للمثقف العربي أن يكفّ عن ممارسة الزيف في علاقته بالثقافة الغربية. إنه يحدثنا عن الغزو الثقافي الغربي لثقافتنا، فيما هو في كثير من تصوراته ومفاهيمه وأدواته النقدية ثمرة للثقافة الغربية نفسها. فالأجدى له أن يقيم مع هذه الثقافة علاقة تفاعل خلاّق، لئلا يكون ثمرة سيئة لها.

الاجتهاد والنقد

لا جدال في أن يستخدم غارودي أدوات الفكر النقدي في قراءته لمنطوق النص القرآني ومعطيات الحدث الإسلامي. فهذا هو المطلوب. ولكن ثمة فرق بين استخدام الفكر النقدي والتحليل التاريخي في هذا الخصوص، وبين القول بأن الفكر النقدي، شكّل فيما مضى «بُعداً من الأبعاد التي صنعت للإسلام عظمته وألقه». ذلك أن الفكر النقدي هو مقولة حديثة. إنه بالتحديد ممارسة فلسفية أكثر مما هو ممارسة دينية لاهوتية.

لا أنكر بأن هناك من تعامل مع الوحي والنبوة، إنطلاقاً من حاكمية العقل، كما نجد عند الذين أخضعوا النص القرآني للقراءة الفلسفية والتقنيات العقلية الإستدلالية، بدءاً من المعتزلة حتى ابن رشد، أو من الفارابي إلى ابن طفيل، مروراً بآخرين كالمعري والرازي وابن الراوندي. ولكن هؤلاء لا يمثلون الفكر الديني الإسلامي، بل تمثله المذاهب الفقهية والمدارس الكلامية بأئمتها ومؤسساتها والناطقين باسمها، من ابن حنبل إلى ابن تيميه وابن بابوبه، ومن الأشعري والغزالي حتى سيد قطب والخميني أو الترابي. ولهذا فإننا عندما نقول بأن الفكر النقدي قد صنع للإسلام عظمته، فإننا نطمس الحقيقة ونموّه المشكلة، بقدر ما نتراجع عن مهمتنا النقدية نفسها. ذلك أن علاقة المسلم، والمتديّن عموماً، مع كتابه وأُصوله، هي علاقة اجتهادية بالدرجة

الأُولى؛ وهي علاقة تأويلية بالدرجة الثانية. والاجتهاد كمنهج للنظر والاستنباط أو للتطوير والتجديد، هو محلّ إجماع لدى المسلمين، لأن منطلقه التصديق بالنص والقياس على الأصل. وأما التأويل، فإنه بالرغم من النص عليه في القرآن، كان وما يزال موضع خلاف بين الأئمة والمذاهب، لأنه يفضي إلى الخروج على الدلالة، أي إلى انتهاك المعنى كما أؤثر القول.

ولا جدال في أن الاجتهادات والتأويلات هي ثمرة الاشتغال الخلاّق على الذات والفكر، أو على النص والواقع. إنها نشاطات معرفية خصبة ومبتكرة، أو إبداعات فكرية مدهشة وخارقة، أسهمت في تشكيل الفضاء الإسلامي، بقدر ما تمحورت حول النص القرآني. وهي تمثل مساهمات مهمة ليس فقط على صعيد الفكر الإسلامي، بل على صعيد الفكر الإنساني جملةً.

على أنه أياً كان تأويلنا للاجتهاد أو للتأويل نفسه، فإن الممارسة النقدية هي من طبيعة مختلفة من حيث طريقة تعاطيها مع الأُصول وكيفية إدارتها، إذ هي تعني أن يقيم الناقد مع أُصوله علاقة مفتوحة، متحررة من المنزع الإيماني التسليمي أو من المنطق اللاهوتي الغيبي، بحيث يكون بوسعه الدخول عليها من أجل تفكيكها وإعادة تركيبها من جديد. هنا لا يبحث القارىء في النص الأول عن معناه الأصلي المستعصي على الفهم أو عن الحقيقة المتعالية التي يقولها أو ينطق بها، بقدر ما يهتم بالكشف عن آليات الخطاب في إنتاج المعنى أو عن إجراءاته في إقرار الحقيقة أو عن أدواته الخفية في تثبيت سلطته. ولذا ففي الفكر النقدي تتعدى المسألة العلاقة الاجتهادية، التفسيرية أو التأويلية، نحو إمكانية جديدة للتفكير يُعاد معها ترتيب العلاقة مع المعنى والنص، مع المعرفة والحقيقة.

وأراني أعود مرة أُخرى إلى نصر حامد أبو زيد لأقول: ليست المشكلة بينه وبين خصومه، هي مجرد «اختلاف في الرأي والاجتهاد»، كما يختزلها بعض المثقفين والكُتّاب العرب الذين يدافعون عن حريته في التفكير، وإنما تتعلق بحرية المرء في ممارسته لهويته الدينية والإعتقادية بحسب قناعاته الفكرية وبالطريقة التي تتيحها له أدواته المعرفية والمنهجية، بحيث يكون بوسعه أن يقيم مع كتبه وأُصوله علاقةً نقدية عقلانية تنفتح على المساحات المكبوتة والمهمشة، وتتغذى من منجزات الفكر بصرف النظر عن هوية أصحابها وجنسياتهم. بهذا المعنى فإن الذي ينخرط في ممارسة الفكر النقدي، ويكون ذا تجربة غنية وفريدة، بوسعه أن يعيد تركيب هويته الثقافية بإعادة ترتيب علاقته بأُصوله، حتى لا يتسلّط عليه نص أو إسم ولا تستعبده مقولة أو عقيدة، فيتعامل مع المفردات والخطابات والتجارب، لا كسلطات أو أنصبة مقدسة، بل كمصطلحات أو وقائع أو مواد ينبغي الاشتغال عليها، لصرفها وتحويلها أو لإعادة توظيفها واستثمارها، فيكشف عن محجوباتها لئلا تحجبه، أو يفكك أبنيتها لئلا تقيده، أو يزحزح معانيها لئلا تهمشه، أو يبيّن أوجه قصورها لكي يخرج من عجزه وقصوره. بذلك يتقدم بها بدلاً من أن تتقدم عليه، ويحول علاقته بها كي يمارس فاعليته ويؤكد حضوره.

الهوية والتسامح

وهكذا فإن المشكلة تتعدى الاختلافات حول مقاصد الشريعة، كما تتعدى صراع التأويلات حول معاني النص، إذ هي تتعلق بالتباس النص ومحنة المعنى وإشكالية الحقيقة، كما تتعلق بحرية التفكير والنقد بمعزل عن أي سلطة عقائدية أو ثقافية، أي

تتعلق بالتعامل مع الخطاب الديني كمعطى ثقافي أو كتجربة تاريخية، لا كسلطة مقدسة أو كمرجعية متعالية وغَيْبية.

هذه هي المشكلة التي نصطدم بها كلما هربنا من مواجهتها. والذين يقولون لنا الآن، إن القرار الذي قضى بفصل نصر حامد أبو زيد عن زوجته، يتعارض مع سماحة الإسلام أو يسيىء إليه كما جاء في تعليق أحمد بن بلة، لا يفعلون سوى خداع الذات والغير. وأنا استميح الرئيس الجزائري الأسبق، بل الأول، العُذْرَ إذ أُعلق على تعليقه على هذا النحو، فإن تجربته مع الحركات الإسلامية الجزائرية، التي قضى عقدين في مساندتها وتأييدها، آلت به إلى الخسران والإحباط، إذ هو راهن على ما لا يمكن المراهنة عليه. وقراءة مثل هذه التجربة تحمل المرء على إعادة التفكير في شعار السماحة الذي يمتاز به الإسلام، والذي يحتج به الناس ضد الحركات الإسلامية المتطرفة. فالإسلام الفقهي والعقائدي لا يمارس إلاً على نحو ما نشهده ونرفضه، ما لم يَجْرِ إلغاء قاعدة الإرتداد ومبدأ الحِسْبة، لكي تطبق قاعدة: لا إكراه في الدين، ولا رقابة على حرية البحث والتفكير، الأمر الذي يعني الحاجة إلى إعلان جديد لحقوق الإنسان في الإسلام. وهذا ما يتحمل مسؤوليته أهل الانفتاح من العلماء والمفكرين المسلمين. وحده ذلك يجعل للكلام على سماحة الإسلام وزنه وصداه في الداخل والخارج.

لنعترف بالحقيقة: إن شعار التسامح الذي يُحتج به ضد الحركات الإسلامية، بقي مجرد شعار خُلقي. بمعنى أنه لم يتجسد في مؤسسة قانونية ولم يتحول إلى «آلية مجتمعية» أو إلى «سلوك يومي» كما يلاحظ الكاتب المغربي الصديق محمد سبيلاً، في مقالة له لافتة عن منزلة التسامح في المجتمعات

التقليدية. والدليل أن المذاهب الإسلامية ما زالت تستبعد بعضها البعض، فكيف لا تستبعد من ينبري لنقد الفكر الديني والعقل الإسلامي!

شبهة الحق الإلهي

الأجدى للمثقفين أن يستيقظوا من سُباتهم الأخلاقي والإعتقادي: ليست المشكلة في التوكيد على حرية الاجتهاد، بل في التحرر من منطق الفقه الخانق، من أجل ممارسة حرية الاعتقاد وحق الاختلاف. إنها لا تكمن في الترداد الخادع لعبارة «الشريعة السمحاء»، بل في فضح «شبهة الحق الإلهي» وفي التحرر من «خطر الحق الإلهي» المسلط فوق الرؤوس، على ما يقول بجرأة القاضي محمد حسن الأمين(*)، الذي يقدم مثالاً على تعاطي واحد من أهل الفقه والفكر الإسلامي مع ذاته العقائدية بصورة نقدية، لنزع طابع القداسة والتعالي عن الأحكام والسلطات الدينية التي هي في نهاية التحليل والتقدير ممارسات بشرية. آن لنا حقاً أن نتحرر من ممارسة الوصاية الإلهية بعضنا على بعض. ولا شك أن موقف القاضي الأمين يشكل نواة للإعلان المطلوب صدوره عن حقوق الإنسان في الإسلام. وهكذا فالمشكلة هي أن نعمل على كسر نرجسيتنا الثقافية والعقائدية التي بموجبها يستبعد أهل الديانات والمذاهب بعضهم البعض من فلك الحقيقة وملكوت الإيمان.

من هنا فإن الشعار الذي يرفعه نصر حامد أبو زيد في وجه أخصامه، تحت وطأة الإرهاب الذي يُمارس ضده، هو أيضاً من

(*) بصدد آراء القاضي الأمين، راجع مجلة المنطلق، العدد 115.

باب الخداع للذات وللناس، عنيتُ بذلك مقولته التي أطلقها مؤخراً في نداء وجّهه إلى أهل مصر: أنا أفكر إذن أنا مسلم. فالمفكر هو الذي يكسر منطق الهوية والعقيدة لكي يفكر على نحو عالمي، مقدماً بذلك قراءة مبتكرة للعالم أو صيغة فذة للعلاقة بالوجود والحقيقة. فالأحرى القول: أنا أفكر بقدر أما أخرج من شرنقتي العقائدية، أو أنا أفكر بقدر ما أُمارس خصوصيتي الثقافية على نحو عالمي.

مختصر القول في هذه النقطة: إن الفكر النقدي لا يمارَس بتمجيد مواقف المعتزلة وابن رشد، أو بترداد عبارات محمد إقبال عن أهمية الفكر النقدي في إعادة بناء الفكر الديني، على ما يفعل غارودي. بل النقد هو فاعلية معرفية تطال بالكشف والتعرية المساحات المستبعدة من دائرة الضوء والنقاش.

بهذا المعنى، لا يقتصر النقد على الفروع والتفاسير وعصور الإنحطاط، بل يطال أيضاً وخاصةً الأُصول والأُسس وعصور الإزدهار. فالانحطاط ليس هو سوء فهم أو تطبيق لمشاريع النهوض والتنوير، وإنما هو استنفاد النماذج الحضارية إمكاناتها على النمو والتجدد، سواء تعلق الأمر بالتنوير النبوي أم بالتنوير الفلسفي. من هنا الحاجة إلى إعادة النظر في الأُسس والأُصول والبدايات، للكشف عما تمارسه من آليات الحجب والكبت والاستبعاد. والذين يركزّون نقدهم على فترات النكوص وعصور الانحطاط، لكي يحيّدوا مراحل الصعود وحقب الإزدهار، لا يريدون لنا سوى التراجع إلى الوراء وممارسة النقد بالمقلوب.

الأصل ونسَخه

مرة أُخرى أقول بأن غارودي هو نتاج للفكر الغربي،

بالرغم من تبنّيه للخيار الديني النبوي. وحده ذلك يجعلنا نفهم قوله بـ «تاريخية القرآن» و «تاريخية الأحكام التشريعية». وهكذا فهو يعتبر أن الأحكام الواردة في القرآن والسنة النبوية، ليست «شرعاً في المطلق»، بل هي إجابات تتعلق بشعب خاص وثقافة مخصوصة ولغة معينة وفترة محددة من التاريخ.

طبعاً هو يشدّد على الطابع الأبدي والشامل والمتعالي للرسالة الإلٰهية، ولكنه مع ذلك يعتبر أن الإجابات والتطبيقات «تكون دائماً تاريخية أي مشخصة ومشروطة بشروط العصر». ليكن ذلك. فهذا هو المطلوب مرة أُخرى: قراءة تاريخية لنص الوحي وتجربة النبوة. والتجربة هي انخراط في العالم واندراج في العصر وتعاط مع المُعاش والمشهود. وأما النص فهو كلام مشخّص وتشكيل خطابي مكتوب ببيان عربي. وهو يحمل إجابات على مسائل عملية ويقدم حلولاً لمشكلات ملموسة. وما أسباب النزول وحيثياته سوى قراءة مضمرة، تاريخية ومحايثة، للصعيد المتعالي والشأن القُدسي. وحول هذه المسألة، أي حرية التناول العقلاني والتاريخي للوحي، يدور الصراع الآن على ساحة الفكر العربي بين المعسكرين: معسكر الفكر الديني ومعسكر الفكر النقدي.

غير أن غارودي، هنا أيضاً، لا يصمد على موقفه النقدي، بل يتراجع عنه لمصلحة الرؤية اللاهوتية الغَيْبِية، مما يجعل التحليل التاريخي إسماً على غير مسمّى. فهو فيما يعلن أن الأحكام الشرعية هي أجوبة تاريخية ومشخّصة، نراه في الوقت نفسه يرفض التجليات أو الترجمات التاريخية للأديان، ويعتبرها بمثابة تشويه أو تزييف للشريعة الإلٰهية والمبادىء المتعالية.

ويتجلى موقفه النموذجي في معاداته للوعي التاريخي، في

اعتقاده أن بولس الرسول هو أول من «شوّه» رسالة المسيح المحررة، بتحويلها إلى «لاهوت للسيطرة» أو إلى مؤسسة لممارسة السلطة. وهذا الموقف العاري عن التاريخية، هو نفس الموقف الذي يقفه بعض المسلمين الذين يعتبرون أن خلفاء النبي هم أول من حرّف رسالته وخرج على وصيته.

وهكذا يفصل غارودي على نحو حاسم ونهائي بين الرسالة الإلٰهية وتجلياتها المشخصة والمشروطة: فهو يتكلم على الإسلام الحقيقي لكي يدين المؤسسات الفقهية؛ ويحدثنا عن رسالة يسوع المحررة، لكي يدين الكنيسة ورجالاتها؛ ويعظّم أنبياء اليهود، لكي يدين سياسات إسرائيل وممارستها. مثل هذا الموقف لا يفضي إلاّ إلى الاستبعاد والإلغاء، إلغاء حقائق التاريخ واستبعاد المختلِف والمغاير في الداخل وفي الخارج.

هذا هو مآل الفصل بين الأصل النقي ونسَخه المزيفة، بين المبدأ المتعالي وتجسيداته المشوهة: نَسْف لتاريخية الفكر وإلغاء لزمنية الكائن وتقويض لصيرورة المعنى. وهذا هو مآل الفصل بين البدايات العظيمة والنهايات الكارثية: الدفاع عن أساطير الأولين لإدانة أساطير المحدثين، والتستر على المشكلات اللاهوتية بإدانة الممارسات البشرية. إنه استبعاد الإشكال الأعظم من دائرة الضوء. وهذا الإشكال يتمثل في محنة المعنى بأشكاله الدينية الثلاثة وتأويْلاته اللاهوتية المختلفة: الإلٰه الذي يختار شعباً معيناً يعتبره شعبه المختار؛ والإلٰه الذي يتجسد ويولد ثم يصلب ويُبعث؛ والإلٰه الذي يخلق إنساناً يعلم أنه يسفك الدماء ويفسد في الأرض، لكي يضعه موضع الامتحان والبلاء(*).

(*) هذه أشبه بفضائح أو مفارقات لاهوتية ثلاثة. وعلى كل حال فإن تاريخ الفكر، كما يكشف عنه نقده، هو تاريخ المفارقات والفضائح، سواء على جبهة الدين أو على جبهة الفلسفة. إنها فضائح الخطابات فيما تخفيه وهي تعلنه، ومفارقة الأقوال فيما =

هذا هو الإلتباس الأعظم الذي يسكت عنه غارودي من خلال ممارسته للعبة الفصل بين الأصل وصوره، أو بين المبدأ ومؤسساته، أي بين اللاهوت وسلطاته، لكي يحدثنا بنوع من التهويم الروحاني عن «الإلٰه الذي صار إنساناً» لكي «يصير الإنسان إلٰهاً». إنها خديعة الإنسان لنفسه عن مصدره ومآله الإلٰهي، أو عن حقيقته وماهيته المتعالية. وهذه الخديعة لم تخفف يوماً من وحشية الإنسان، على امتداد تاريخه الحضاري ومسيرته التقدمية.

وهذا الفصل الخادع هو الذي جعل غارودي يقع في المأزق نفسه الذي وقع فيه الأصوليون: نفي الواقع والتاريخ للدفاع عن الأصول والبدايات. من هنا فهو ينفي على المسلمين إسلامهم باسم إسلام حقيقي أصولي لا وجود له في الواقع الحي والتجارب التاريخية. وهذا موقفه من اليهودية والمسيحية: إنه ينفي التجليات والترجمات التي لا وجود لغيرها في عالم الشهادة وعلى أرض الممارسة. وهكذا فهو يكرر موقف الذين ينتقدهم ويحمل عليهم. ولا عجب أن يصل غارودي إلى هذه النتيجة: ممارسة النقد بوصفه نقضاً وإلغاء، لأن مرماه الأصلي ليس النقد، بل تمجيد البدايات لمواجهة النهايات، وتقديس النصوص لتخطئة التفاسير والاجتهادات، وتنزيه الأصول لرذل الفروع والتطبيقات.

إن لعبة التنزيه والتقديس هذه، تقوض مهمة «التاريخ النقدي» من أساسها، بقدر ما تنكر وزن الحوادث ومجريات الوقائع. فالنقد ليس نفياً لما يقع، إنقاذاً لمصداقية الأصل أو دفاعاً عن عصمة الأوائل وعظمة البدايات. إنه بالأحرى اعتراف

= تنفيه وهي تثبته. مفارقات الخطاب اللاهوتي الذي لا يمكنه وصف الغائب إلا بأوصاف الشاهد، وفضائح الخطاب الفلسفي الذي لا يمكنه الكلام على ماهية الأشياء إلا بعد إسقاط وجودها من الحسبان.

بما يقع، لا للمصادقة عليه، بل لإعادة النظر في نماذج الرؤية وأدوات الفهم، أي لإعادة صياغة العلاقة مع المعنى والأصل والمبدأ المتعالي، بما يؤدي إلى تجاوز الثنائيات الفكرية الخادعة والتعاملات الطوباوية الساذجة. والنقد يبيّن في هذا الخصوص أن المعنى هو سلسلة تأويلاته أو تراكم أبنيته أو شبكات تحوله، كما يبيّن أن المبدأ لا ينفصل عن مؤسسات تجسيده أو أجهزة سلطته أو وسائط نقله وتداوله. وهكذا فالمتعالي يوجد دوماً حالاً، والمبدأ محايثاً، والمعنى مُؤوَّلاً، والأصل متفرعاً.

بهذا المعنى إن النهايات لها أثر على البدايات، والفروع تسهم في تشكيل الأصول، والمعاني هي تحولاتها المستمرة. وفي هذا الفهم لمسألة العلاقة بالأصول، لا معنى للقول بأن بولس حرّف رسالة المسيح، ولا معنى للجدال حول من يملك الحقيقة من بين المذاهب الإسلامية، كما لا معنى للفصل بين أنبياء التوراة وسياسة إسرائيل. فبولس أسهم في نشر المسيحية وتثبيتها، وكل فرقة من الفرق الإسلامية أسهمت في تشكيل واقع الإسلام بقدر ما صنعت حقيقتها ومارست خصوصيتها، تماماً كما أن مؤسسات اليهود وممارساتهم هي تجسيد للتوراة بقدر ما هي إعادة تشكيل لآلهتها وأنبيائها.

وهكذا فالأصل التوراتي يتغذى من ترجماته. تماماً كما أن كل مسيحي يخلق صورةً للمسيح على مثاله، وكل ممارسة للإسلام تجعله يختلف عن نفسه وينسخ نفسه. وهذا شأن العقيدة الإشتراكية، إنها ليست حقيقة متعالية على المعايشات، بقدر ما هي كل ما انتسب إليها وتعلق بها من الخطابات والممارسات، أو من الأنظمة والسياسات، أو من الأحزاب والحركات. لنعترف بالحقيقة: فالمبدأ المتعالي لا يتجسّد إلا بعد انتهاكاته، والنموذج

الكامل لا يطبّق من دون ثغراته ونواقصه. والأصل المقدس لا ينفصل عن أساطيره التي تصنعه بقدر ما تفضحه.

على أي حال إن التعاملات القدسية والأخلاقية والطوباوية، تُحِيل التاريخ الحي والمشخّص إلى مسلسل من الفضائح والكوارث أو إلى سلسلة من الأخطاء والتحريفات والهرطقات. الأجدى لنا أن نعقل التاريخ وأن نحاول فهم ما يجري، لامتلاك إمكانيات جديدة للتفكير والعمل. وهذا هو مبتغى النقد. ولكن غارودي لا يريد ممارسة التاريخ النقدي، لأنه محكوم بعقدة الأصل وتمام النموذج وسلطة النص وقُدسية المرجع.

الهشاشة المفهـومية

ومع ذلك لا أقول بأن غارودي هو وفيّ للأُصول النبوية التي يعتبر أنها «صنعت بصورها الأسطورية العظيمة أسمى مآثر الإنسانية وأجملها»، والتي تشكل برأيه خشبة الخلاص لما تعاني منه البشرية اليوم من الأزمات والكوارث. فلا ضير من القول مرة أُخرى بأن الخطاب مخاتل. ذلك أن غارودي بقدر ما يشدّد على الأمانة للشريعة الأُولى، يحاول قراءتها والاختلاف عنها. ولكن قراءته لا مصداقية لها ولا جدوى منها. إذ هو فبرك لنفسه صورة خرافية عن الدين التوحيدي عامة، والإسلام بصورة خاصة، لا علاقة لها بالتاريخ الحي والمعايشات الوجودية المحسوسة.

فغارودي الذي يعتبر القرآن كتابه ومرجعه، يحدثنا عن شريعة إلهية واحدة، وعن أديان متعددة، فيما الآية القرآنية تؤكد وتجزم: «إن الدين عند الله الإسلام». بمعنى أن الصيغة القرآنية هي النهائية ولا مجال للعودة إلى ما قبلها. من هنا فإن كلام غارودي على وحدة الأديان العميقة وعلى تلاقحها الخصب أو على مصيرها

المشترك، لا علاقة له لا بالتاريخ ولا بالواقع، إذ الديانات والطوائف تَنسخ بعضها البعض وتستبعد الواحدة منها الأخرى.

وغارودي يهاجم أسطورة «الشعب المختار»، في حين أن الأديان، جميعها، تقوم على فكرة الاصطفاء أو الاختيار لأمة ما أو شعب ما أو لغة ما أو شخص ما. والنرجسية العقائدية التي يمارسها أهل الديانات والمذاهب تجاه بعضهم البعض، ليست تحريفاً لأصول الدين ومبادىء الشريعة، وإنما هي من مقتضيات العقل الديني وآليات اشتغاله.

كذلك يشن غارودي أعنف الحملات على لاهوت السيطرة، لاعتقاده بأن الرسالات الدينية هي رسالات محرِّرة، فيما نحن نعلم أن أساس الدين هو الطاعة والانقياد والصدوع بالأمر. إنه القول بحاكمية الوحي لا بحاكمية العقل. بهذا المعنى كل صيغة لاهوتية هي نمط للسيطرة. الأحرى القول إن الديانات هي دعوات للهداية والإرشاد من وجه، واستراتيجيات للسيطرة من وجه آخر. لنعترف بالحقيقة حتى لا نُفاجأ بالوقائع الدينية: إن الدين ليس أداة تحرير، بقدر ما هو دعوة إلى الخضوع والطاعة لله وللرسول وأولي الأمر. من جهة أخرى، يقول لنا غارودي بأن تطبيق الشريعة هو أن يعيش المرء طيلة نهاره وليله في «علاقة شفافة» مع الله، في حين أن ما طمح إليه الأنبياء، هو تلك اللحظات المعدودة والخاطفة التي ينصرف فيها المؤمن إلى ممارسة فرائضه ومناسكه، علّه ينسى نفسه وينسلخ عن بشريته، أي عن عدوانيته ووحشيته، تخفيفاً لحدة الصراع على الحطام. ولكن غارودي يخترع لنفسه ديناً لا أعتقد أن بوسعه، هو نفسه، أن يوفق إلى ترجمته وتحقيقه في مساعيه الوجودية والحياتية.

على صعيد آخر، عندما يحدثنا غارودي عن الفتوحات

الإسلامية، لا يرى إلا الأوجه الإيجابية والنافعة والجميلة. فهو يقول على سبيل المثال، بأن فتح العرب كان «خيراً لإسبانيا». ثمة وهم كبير يغرق فيه غارودي مع كثير من المثقفين العرب الذين يعتبرون أن الحضارة العربية والإسلامية كانت ذات طابع تحريري لا استعماري. في حين أن الفتوحات الإسلامية هي في الحقيقة فتحٌ بالفكر وبالسيف معاً. وأما الحضارة الإسلامية، فهي شأن سائر الحضارات لها إنجازاتها العظيمة وإبداعاتها الرائعة، في شؤون التشريع والتنظيم أو في ميادين الفكر والمعرفة أو في مجالات الفنون والعمارة، ولكن لها في المقابل منازعها الاستبدادية وممارستها الظلامية ووجوهها البربرية. والذين ينكرون ذلك يشهدون على جهلهم بمنطق الفتوحات وسيرورة الحضارات. وهذا الجهل هو الذي يفسّر ما نمارسه اليوم من الاستبداد باسم الحرية، بقدر ما يفسر عجزنا عن النهوض والإبداع الحضاري بالرغم من كثرة المحاولات.

بالإضافة إلى هذه التهويمات والإسقاطات الفكرية، ثمة تخبّط يقع فيه غارودي في ما يمارسه من قراءة لمعطيات الفكر ووقائع التاريخ. فهو يهاجم أهل الإلحاد الجذري فيما يدافع عن ماركس ونيتشه بوصفهما محرّرين للبشر من «الاستلابات الدينية». ويهاجم أرسطو وديكارت، في حين يمتدح ما يسميه الفكر النقدي لدى المعتزلة وابن رشد. ويهاجم النزعة التقنية الحديثة، بينما يذكّر بالأهمية التي أولاها القرآن، من خلال مصطلح «التسخير»، للسيطرة التقنية على الطبيعة. والأطرف من ذلك كله أنه يهاجم عقيدة «القدرة الكلية» وإدارة مصير الإنسان من «الأعلى»، بوصفها «عقيدة شريرة»، في حين أن أعظم ما يتصف به الله في القرآن هو أنه متعالٍ عن الوصف وقادر على كل شيء..

وبالإجمال، إن غارودي يدافع عن الأساطير الدينية المُؤَسِّسة، فيما يُدين ما يسميه الأساطير المرتبطة بالعقل والعلم، معتبراً أن الأولى صنعت للإنسان وجهه الإلهي، فيما الثانية ولّدت بربريته. مع أن السجل العدلي لأتباع الديانات حافل بالعنف والدماء والدمار. فهذا هو تاريخ الإنسان. ولا يتعلق الأمر بثقافة دون أخرى، أو بدين دون سواه، أو بشعب دون غيره. فلنعترف بالحقيقة مرة أخرى حتى لا تباغتنا الوقائع الإنسانية. فالإنسان يستخدم ذكاءه وكل ما أوتي من قدرات لكي يمارس حيوانيته وربما بربريته. وأما الكلام على النزعة الإنسانية وعلى الوجه الإلهي، فليس سوى تستّر على هذه الحقيقة.

وتقدم لنا وجودية سارتر شاهداً على ذلك. ففي الوقت الذي كان فيه صاحب «الوجود والعدم»، يعلن أن الوجودية «مذهب إنساني»، كان مفهوم الإنسان ينفجر ويتناثر مع علوم الإنسان، بعد أن كان قد جرى تلغيمه على يد داروين وماركس ونيتشه وفرويد. ومن السذاجة والعُسْف والنرجسية أن نعتبر أن النموذج الحضاري الغربي هو نموذج «مدمّر لإنسانية الإنسان»، ساحق لبقية النماذج الحضارية، وأن نعتبر في المقابل بأن النموذج الإسلامي كان على العكس من ذلك بالتمام، على ما يقول غارودي والدعاة الإسلاميون. فالأحرى أن نحسن قراءة التواريخ والتجارب وأن نمعن التفكير في الوقائع والظواهر، حتى لا تفاجئنا «إنسانيتنا» من حيث لا نعي ولا نعقل، أي من دهاليز الوعي وظلمات العقل. فأخص ما يميز علاقة البشر، بعضهم ببعض، هو منطق التمييز والتفاضل، وإرادات القوة والهيمنة، وآليات الكبت والاستبعاد والتعتيم... وكل ذلك يحملنا على إعادة التفكير في أصل المعنى

وعلى تحليل بنيته وآليات اشتغاله. فالمعنى يضرب بجذوره في اللامعنى. ومعنى ذلك، أي معنى المعنى، أن المعنى هو لأمٌ مستمر لما لا معنى له. بهذا المعنى ليست البنيوية «فلسفة لموت الإنسان»، كما ظن غارودي. فالذي يحسن القراءة، يرى أن البنيوية بمختلف صياغاتها هي تعبير عن محنة المعنى وأزمته. إنها فضح لأنقاض الواقع بقدر ما هي تعرية لنقائض العقل والمنطق.

وهكذا فإن داعية الفكر النقدي يقدم قراءة للمعطيات التي يتناولها يختلط فيها الإسقاط والتلفيق والتخبط. نحن إزاء خطاب يتصف بالهذيان الايديولوجي والهشاشة المفهومية. ما الذي يجعل غارودي يوظف ثقافته النقدية بهذه الطريقة العقيمة؟ الجواب هو أنه لا يريد ممارسة الفكر النقدي، بقدر ما يريد إنشاء خطاب تبجيلي يدافع فيه عن الأديان بأساطيرها الأولى ونماذجها الأصلية.

الإحياء الخادع

لا يشتغل غارودي بالنقد بقدر ما يعمل بمنطق البعث والإحياء. فالهدف عنده هو «إعادة الإسلام إلى شبابه الأول» حتى يستعيد من جديد «انطلاقته الأولى وديناميته الأصلية». وهذه دعوة مستحيلة بقدر ما هي خادعة. فهي مستحيلة، لأنه لا شيء يعود كما كان عليه. وهي خادعة لأن الإسلام لا يحتاج إلى إحياء، بل هو حاضر في حياة المسلمين وواقعهم. ولكنه على الأكثر يحيا بطريقة عقيمة وغير مجدية، وأحياناً يمارس بطريقة سلبية ومدمرة. من هنا ليس المطلوب إحياءه أو تجديد شبابه، بل التعامل معه بطريقة جديدة مغايرة، ليس بوصفه هوية ضائعة ينبغي استعادتها أو أصلاً نموذجياً ينبغي التماهي معه، بل بوصفه معطىً ينبغي العمل عليه لصرفه وتحويله. وحده ذلك يتيح لنا ابتكار صيغ وطرائق جديدة لقراءة العالم ومواجهة

تحديات الواقع. طبعاً لا انقطاع هنا ولا استبعاد، تماماً كما لا مماهاة ولا إحياء. فالانقطاع جهل وعبث لأننا في النهاية محصلة تواريخنا وتراثاتنا. والإحياء خادع ومضلل، لأنه إنكار لما حدث وتشكل وتراكم.. فالممكن النقدي هو الاشتغال على الهوية والذاكرة أو على التراث والخصوصية، بغية تحويل علاقتنا بها، سواء بصرف الكلمات عن دلالاتها، أو بزحزحة المعاني عن مركزيتها، أو باكتشاف أقاليم جديدة للمعنى واستحداث آفاق مغايرة للحقيقة والمعرفة. بهذا المعنى لا يتعلق الأمر بإحياء يوقظ الإسلام من رقاده، بقدر ما يتعلق بولادات جديدة يُعاد معها ترتيب علاقتنا بهويتنا، على نحو يتيح لنا أن نسهم مساهمة فعالة في رسم المشهد العالمي وفي ممارسة الحضور على مسرح التاريخ الإنساني.

غير أن غارودي لا يفيد من محاولات الإحياء التي بذلت منذ عصر النهضة، أعني لا يقرأ هذه المحاولات قراءة نقدية، للكشف عن مكامن ضعفها وأوجه إشكالياتها، بل يكتفي بالثناء عليها والدعوة إلى النسج على منوالها. ونحن نعلم أن العقل الإسلامي ما فتِىء منذ ذلك الحين يقول لنا: لا نهضة ولا تقدم ولا صلاح لمجتمع إسلامي إلا بالعودة إلى الأصول لإحيائها وتطبيقها على الوجه الأصح والأتم. ولكن محاولات الإحياء فشلت، لأنها تقوم على إنكار أثر الزمن والقفز فوق المتغيرات.

إنها تستلهم أصولاً فقدت أصالتها، وتوظف نماذج استنفدت طاقتها على النمو والتطور، وتستخدم معالجات فقدت مصداقيتها وباتت أعجز من أن تفي بمشكلات الإنسان المعاصر، بل هي تدعو إلى التماهي مع عصر ذهبي أو تنويري ينبغي الكشف عن ممارساته المعتمة ووجوهه المظلمة. وها هي

الحركات الإسلامية تقدم الشاهد تلو الشاهد على فشل استعادة الأصول ومحاولات الإحياء. وغارودي لا يفعل سوى معاودة الكرة، معتبراً أن الإسلام يقدم الحل للبشرية جمعاء، إذا ما تمّ إيقاظه وتجديد شبابه. وهنا يتجلى مأزق غارودي مرة أخرى، إذ هو يحاول استعادة شيء لم يعد هو نفسه. والقول بالإحياء هو الوجه الآخر للقول بالفصل بين الأصل وصُوره. ومآل هذه الممارسة الخادعة هو الدخول في أنفاق التاريخ بدلاً من الذهاب إلى آفاق المستقبل.

أعرف أن غارودي لا ينفك يطالب بتجديد الفكر والاجتهاد على النحو الذي يمكّن المسلمين من أن يكونوا «ذاتاً فاعلة مبدعة في التاريخ». من هنا مهاجمته للتيارات السلفية والعقليات الجامدة والقراءات الحرفية. بل هو يُسَفِّه الرأي القائل بأن القرآن ينطوي على أجوبة لكل مشكلاتنا الراهنة، ويطالب المسلمين بالإقلاع عن استخدام «صيغ القدامى وطرائقهم»، بابتكار طرائق وصيغ جديدة لمواجهة واقعهم وإيجاد حلول لمشكلاتهم. ولكن لم يعد يكفي أن نطرح شعار التجديد حتى نجدد ونبتكر، تماماً كما لا يكفي أن نطرح شعار الديموقراطية حتى نصبح ديموقراطيين. فالتجديد يطرح على بساط البحث مسألة العلاقة مع الهوية والذات، ويتطلب صيغة جديدة للعلاقة بالوجود والحقيقة.

بيد أن غارودي يتعامل مع الحقيقة من منظور جوهراني ماورائي ثبوتي، على ما يتجلى ذلك في مفهومه للأديان وللإنسان. ففي نظره هناك «جوهر ديني» توحيدي أبدي ينبغي اكتشاف «منبعه الحي» و «ديناميته الأولى» لتحقيق الوجه الإلهي للإنسان، يقابله بلغة ماركس «جوهر إنساني» مستلب ينبغي

تحريره من أجل تحقيق «إنسانية الإنسان» أو «الإنسان الإنساني»، أي الوجه الإنساني للإنسان. وكلاهما وجهان لعملة إيديولوجية واحدة، تحجب واقع الإنسان في وجوده الدنيوي المحسوس وفي مشروطيته التاريخية. كلاهما يعمل على طمس أو تحوير أفعال الإنسان وصنائعه، من خلال الكلام على الجوهر والمنبع والشريعة الأولى والقانون الأبدي.. وهذا المفهوم الجوهراني والاستلابي للحقيقة والهوية، لا يُترجم إلا على نحو فضائحي أو كوارثي، كما يشهد على ذلك تاريخ العقائد الدينية وتاريخ العقيدة الماركسية على السواء. بكلام آخر: فالدمار ليس مردّه التخلي عن الوجه الإلهي للإنسان، ولا هو فقدان الإنسان لجوهره الإنساني، بقدر ما هو ثمرة التعامل الغيبي والمتعالي والجوهراني والاصطفائي والانسانوي مع الإنسان وتاريخه. فلنحسن قراءة واقعنا الإنساني، لعل ذلك يخفف من وطأة الكوارث والفضائح. فالإنسان هو ما يصنعه وينجزه. إنه جملة العلاقات والأبنية التي ينشئها مع ذاته والعالم.

إسلام غارودي يغضِب ولا يرضي

مختصر القول: إن غارودي بالرغم من دعوته إلى التحرر من «فقه الماضي»، يبقى مشدوداً إلى الماضي، إذ الهدف هو دوماً العثور على نقطة البدء أو العودة إلى المنبع، في حين أن التجديد يتم باكتشاف أراضٍ جديدة أو تفجير ينابيع جديدة. من هنا ينتهي غارودي إلى طرح نفس الشعار الذي يطرحه الأصوليون: الإسلام هو الحل. وهذا الشعار يلعب دوراً سلبياً وربما مدمراً في حياة المجتمعات الإسلامية. فهو يمزق وحدتها بقدر ما يقوم على استبعاد المختلف باسم إسلام أحادي الرؤية والجانب؛ وهو يخرب عمرانها بقدر ما يريد لها العودة إلى تطبيق

صيغ ونماذج من المستحيل تطبيقها. إن العالم المعاصر يحتاج إلى معالجات جديدة ليست هي مجرد إحياء لماض لن يعود إلا جموداً وانغلاقاً أو تطرفاً وإرهاباً. ولذا فالمطلوب هو صوغ تركيبة مفهومية جديدة للعلاقة بين الذات والعالم، بين الفكر والواقع، بين الماضي والحاضر. وأما نقد الأصوليات المعاصرة، باسم شمولية الأصل وصفاته وتعاليه، فمآله إنتاج أحادية أكثر استبداداً، وقراءة أكثر حروفية، وأصولية أكثر تطرفاً وإرهاباً.

بالطبع لغارودي ملء الحق في أن يختار العقيدة التي يشاء. فهذا حقه في الإيمان الذي ينبغي أن يكون موضع الاحترام التام على أقل تقدير. ولكن المؤمن عندما يتحول إلى داعية ومبشر، خصوصاً إذا كان مثقفاً كبيراً له وزنه العالمي، كروجيه غارودي، يصبح من حق الغير أن يناقشوه في دعواه. وهذا شأني معه: إني أغلّب عقلي النقدي على حميتي الدينية، فأحوج ما نحتاج إليه هو استخدام عقلنا بصورة نقدية وفعالة.

والواقع أن غارودي فبرك لنفسه صورة عن الإسلام لا مرتكز لها لا في التاريخ ولا في واقع الأمر، لا في الأصول ولا في الفروع. ومع ذلك فإن هذه الصورة لا تعدّ تأويلاً للإسلام يمتاز بالأصالة والابتكار ولا يشكل تجديداً حقيقياً للفكر الإسلامي. وإنما هي تأويلات واهية وإسقاطات إيديولوجية اعتباطية على الإسلام وتاريخه وتراثه.

من هنا فإن الشعار الذي يطرحه غارودي، عنيتُ به: الإسلام هو الأمل والحل، والذي هو نفس الشعار الذي تطرحه الحركات الإسلامية المتطرفة، هذا الشعار، وبحسب مفهوم غارودي الطوباوي وغير الجامع للإسلام، هو أعجز من أن يوحد المسلمين فكيف بتوحيد الناس أجمعين! كذلك فإن هذا

الشعار، أيضاً وبحسب مفهوم غارودي اللاتاريخي وغير الدنيوي وغير العملاني للإسلام، لا يساعد على تشكيل صيغة ملائمة وناجحة للنهوض والتنوير أو للتجديد والتطوير، بالنسبة إلى المجتمعات الإسلامية، فكيف يكون الأمل والحل بالنسبة إلى المجتمعات الغربية!

على كل حال إن إسلام غارودي يلقى على جَبْهة أولى نفور الأوروبيين الذين يخيفهم توسّع الإسلام الأصولي، ولا يُرضي على جبهة أخرى المسلمين الذين تصدمهم ترجمات الإسلام الفقهي والسياسي لدى الحركات الأصولية. وإذا شئت المقارنة، بوسعي القول إن المواقف العقلانية والمرنة للأمير تشارلز ولي العهد البريطاني من الإسلام، ودعوته إلى الانفتاح على قيمه وفنونه ومنجزاته الحضارية، هي أجدى من اتهامات غارودي الواهية للفكر الغربي ومن تهويماته الإيديولوجية حول الإسلام والأديان، على الأقل بالنسبة إلى قضية الحوار البناء والتفاعل المثمر بين الغرب والإسلام.

الأجدى بالنسبة للواقع الإسلامي وللثقافة الإسلامية، التخلي عن طرح الشعار القائل: الإسلام هو الحل. فهذا الشعار يثير من المشاكل أكثر مما يأتي بالمعالجات؟ فأي إسلام هو المقصود؟ إسلام غارودي أم إسلام الخميني؟ إسلام الأزهر أم إسلام حسن الترابي؟ طبعاً ليس الإنسان «الاقتصادي» هو المطلوب. ولكن الإنسان العقائدي ليس هو الحل المنشود. فلنسع إلى ابتكار شعار أقل نرجسية وأكثر تواضعاً، أقل عقائدية وأكثر عملانية.

الخـروج من العجـز

من الثوابت في فكر غارودي إدانته للعقل الغربي الذي هو

عنده «موضع الاتهام» على الأقل منذ ديكارت. فهو يحمّل العقل المذكور وِزْرَ ما تعانيه البشرية اليوم من أعراض التفكك والضياع أو من مظاهر التوحش والانحطاط.

وهذا الموقف يشكل نموذجاً لكيفية تعاطي غارودي مع النقد. فهو بالرغم من دعوته إلى تجاوز الثنائيات الضدية، لا يحسن سوى ممارسة منطق الحصر والاستبعاد بوضعه الفكر بين فكيّ الضد والمَغْ. من هنا فالنقد عنده هو إما نقض ورفض أو تصديق وقبول، إما اتهام وإدانة أو إعجاب ومُماهاة.

هذا النقد الإيديولوجي الذي يمارسه غارودي إزاء العقلانيات الحديثة، هو ما جرى تجاوزه على الأقل منذ الفيلسوف كنط، حيث لم يعد النقدُ نقضاً للمذاهب والأحكام، بقدر ما أصبح بحثاً عن شروط الإمكان. وتطويراً لهذا الموقف بالوسع القول: إن النقد هو امتلاك إمكانيات جديدة للتفكير والعمل تتيح للمرء أن يتغير عما كان عليه، بقول ما كان يمتنع عليه قوله، أو بفعل ما كان يعجز عن فعله. هذا هو النقد بالمعنى الوجودي: خروج المرء من عجزه وقصوره، بتغيير شروط المعرفة وعلاقات السيطرة.

في ضوء هذه الممارسة النقدية، لا معنى لأن نتهم ديكارت، بل نلتفت إلى الانجاز الفكري الذي تحقّق معه، بتحرير الفكر من أطر العقل المدرسي وقوالبه الخانقة، أو بابتكار صيغة للعلاقة بالوجود، أتاحت للإنسان التحرر من سلبيته ومفعوليته، لكي يمارس علاقته بنفسه كذات فاعلة في التاريخ. أليس هذا مطلب غارودي بالذات بالنسبة إلى الشعوب الإسلامية؟ إلا إذا كان المطلوب أن يمارس فقط فريق من الناس ذواتهم على هذا النحو!

بالطبع، نحن لا نتماهى الآن مع ديكارت، كما يفعل غارودي مع أصوله الأسطورية. فالعقلانية الديكارتية هي عقلانية استدلالية مستقيمة وحيدة الجانب، في حين أن العقلانية المعاصرة هي مفتوحة مركبة متعددة الجوانب والأبعاد. وبالإجمال فإن العقلانية الحديثة، قد أظهرت قصورها عن تفسير ما يحدث. ولهذا لم يعد من المجدي لنا أن نفكر على طريقة ديكارت أو كنط أو هيغل. ولكننا لا ندين هؤلاء، بل نعمل لكشف ما انطوت عليه خطاباتهم في العقل والاستنارة من الآليات اللامعقولة والبنى الباطنة أو الممارسات المعتمة. بذلك نمارسة عقلانيتنا بقدر ما نعيد ترتيب العلاقة بين العقل ولا معقولاته.

وهذا مثال على أن النقد ليس إحداث قطيعة جذرية مع الأصول والمكتسبات أكانت فلسفية أم نبوية. فلا مماهاة ولا انقطاع، إذ المماهاة مستحيلة، كما أن الانقطاع جهل وعبث. وإنما يتعلق الأمر بتوظيف الأصول والتراثات لخلق عالم جديد أو على الأقل للمساهمة في تشكيل العالم المعاصر.

بهذا المعنى للنقد، لا مجال لتصنيف الثقافة الغربية ثقافتين: واحدة سائدة وأخرى مضادة يندرج ضمنها غارودي وسواه من أعلام الفكر المعاصر. الأحرى القول بوجود فكر نقدي. والفكر الغربي، خصوصاً في جانبه الفلسفي هو فكر نقدي كما يعرف غارودي. هكذا مورست العلاقة بين أفلاطون وأرسطو، أو بين الغزالي وابن سينا، أو بين كنط وديكارت، أو بين فوكو وهوسّرل.. والفكر النقدي ليس نقضاً أو دحضاً بقدر ما هو قَلْب للأولويات وإعادة تعريف للأشياء. هذا ما فعله فوكو ودريدا ودولوز مع ديكارت. إنهم لم ينقضوا فكره، بقدر ما

قرأوهُ قراءة جديدة خلاّقة تولّدت عنها رهانات جديدة للتفكير وفتحت آفاقاً رحبة أمام المعرفة.

ولكن المثقف العربي يُسقِط هواجسه الإيديولوجية على سيرورة الثقافة الغربية، فيرى في الفكر النقدي ثقافةً مُضادة، في حين أن هذا الفكر هو فاعلية تتيح للغربيّ أن يقيم علاقة تجدّد دائم مع أدواته الفكرية وأجهزته المفهومية. إنه دليل على حيّوية الثقافة الغربية وقدرتها على الخلق والابتكار أي على المساهمة في صناعة الأحداث والأفكار.

إذن ليست المسألة مسألة نقض أو دحض. فالمواقف الضدية لا تنتج معرفة جديدة، بقدر ما تقوم على نفي إنجازات الفكر. وهذا شأن غارودي، سواء في نقده للعقلانيات الفلسفية أو للأصوليات الدينية. إنه لم يحسن استثمار الفكر النقدي الذي يمتدحه ويدعو إلى استخدامه، وإنما ينتقد الفكر اليوناني والغربي نقداً لا يشهد إلا على تهافته.

من هنا ظل كلامه على الفكر النقدي شعاراً خاوياً. ومن هنا أيضاً يصعب اعتباره «امتداداً للفكر النقدي» الذي مارسه مفكرون أمثال ماركس ونيتشه وفوكو. نعم إن غارودي يدافع عن ماركس أو عن نيتشه ولكن بعد أن فبرك لكل منهما صورة قديس أو راهب. بكلام آخر: لقد قدَّم كل واحد من هذين المفكرين بوصفه مناضلاً ومحرراً، فيما المطلوب قراءة أعمالهما الفكرية قراءة جديدة، خلاّقة وفعالة، تجدّد معرفتنا بهما بقدر ما تغير معرفتنا بالمعرفة وموضوعاتها وأدواتها.

بهذا المعنى يظل غارودي أقرب إلى سلالة الدعاة والمنظِّرين منه إلى قماشة الفلاسفة والمفكرين. ولهذا السبب،

ربما، يحوز على إعجاب المثقفين العرب الذين يدغدغهم الكلام على وجود ثقافة مضادة في الغرب، تغطيةً لعجزهم عن الإبداع في المجال الفكري. وهكذا فالكلام على ثقافة مضادة في الغرب، لا يختلف كثيراً عن الكلام على الغزو الثقافي: كلاهما وجهان لعملة إيديولوجية واحدة هي الاحتفاء بنقد الغير لتبجيل الذات والتستّر على عيوبها وعوراتها. في حين أن النقد هو اشتغال على الذات لتغييرها، بإقامة علاقة معها تتيح لها تجديد نفسها وتغيير العالم في آن.

بهذا المعنى إن تهجم غارودي على ثقافته الأصلية يخدعني أكثر مما ينوّرني. فلا يجديني نفعاً النقد المثالي والخُلُقي للغرب وللنظام العالمي؛ وإنما المُجدي هو أن أُحْسِن قراءة التحولات الجارية في هذا العالم، لكي أتغير عما أنا عليه وأشارك في صناعة الأحداث.

بكلام أصرح: لم يعد يجديني نفعاً الكلام عما يمارسه الغرب من الغزو والتسلط والنهب والاستلاب أو الانحطاط.. بل إن مثل هذا الكلام يكثف الغِشاوة على بصيرتي، ويُبْقِيني في قوقعتي. لأن ما أحتاج إليه هو أن أعمل على تفكيك أجهزتي الفكرية القاصرة أو التحرر من تهويماتي الإيديولوجية الساذجة أو تبديد أوهامي الخادعة عن الهوية والخصوصية. بتعابير أخرى ما أحتاج إليه هو أن أشتغل على موروثاتي الفكرية ومعطياتي الثقافية، فأكشف عن محجوباتها حتى لا تحجبني، وأفكك أبنيتها المتشابكة حتى لا تكبلني، وأزحزح معانيها المركزية لئلاً تهمّشني، وأحوّل علاقتي بها حتى لا أجمد في مكاني وأخرج من زماني؛ بذلك أتقدم بها بدلاً من أن تتقدم عليَّ، فأخرج من سلبيتي لكي أمارس فاعليتي، وأكوّن سلطتي لتأكيد حضوري على مسرح العالم. هذه

هي مشكلتي: أن أكون خلاّقاً ومنتجاً في مجال من مجالات الحياة. وأما الكلام، الذي هو أقرب إلى الهوام، على لاهوت السيطرة ومثالب النظام العالمي، فمآله أن أكون دوماً موضعاً لسلطة الغير، وأن أبقى في المؤخرة من المسيرة العالمية. باختصار: مشكلتي ليست مع الثقافة الغربية «الغازية»، بل مع ثقافتي التي توقفت عن الخلق والانتاج. فمصير الثقافة الحية، القادرة على التجدد، هو التوسع والانتشار والازدهار.

صدمة المثقفين

أعود إلى ما بدأتُ به، أي إلى زيارة غارودي إلى بيروت. وهو زارنا كداعية ومُبشّر، لكي يقول لنا ما الذي ينبغي أن نفعله لكي نتحرر من استلابات السوق وطغيان الولايات المتحدة، فضلاً عن تطرف الأصوليات المقدسة. وهذا شأن الداعية، أي المثقف باللغة الشائعة. إنه يفكر ويقرر عن الناس، بل هو الذي يحلم عنهم بوصفه «ضميرهم»، متوهماً أن ما يحلم به هو نفس ما يأملون به ويتطلعون إليه.

والمثقف يمارس دوره الرسولي هذا، انطلاقاً من بداهة راسخة مفادُها أن الأفكار العظيمة هي التي تصنع العالم، وأن الكتُب هي الفتيل الذي يشعل الثورات. ومن المثالات البارزة على ذلك أننا اعتدنا بما يشبه اليقين على تفسير الثورة الفرنسية بوصفها نتاج عصر التنوير. ولكن ثمة من يشكك اليوم في هذه البداهة بالقول إن الثورة الفرنسية قد صنعتها القوى الحية والفاعلة في المجتمع الفرنسي، بمن في ذلك أهل الفكر. وثمة من يذهب بعيداً في شكه لكي يقول بأن زعماء الثورة كانوا يحتاجون إلى المشروعية فعثروا عليها عند فلاسفة الأنوار. على الأقل ثمة إشكال تثيره العلاقة بين التنوير والثورات. إذ التنوير تحرير، فيما

السمة البارزة في الفعل الثوري هي ممارسة الإرهارب.

أياً يكن، فالدور التنويري والتحريري للمثقف الطليعي والنخبوي قد تزعزع منذ زمن، بعد أن فَقَد المثقف مصداقيته وبات على هامش الفعل التاريخي. لقد انكشف الوهم الكبير الذي ألهم المثقفين تلك المشاريع الشاملة والإيديولوجيات الثورية لتغيير العالم وتحرير الشعوب من القهر والاستلاب. هذا من لدن ماركس حتى غارودي، مروراً بكل المُنظِّرين الثوريين والمثقفين العالميين. فالعالم قد تغيّر على نحو مذهل، ولكن ليس كما أراد له الدعاة وهُواة الثورات. بل الذي حصل هو أن العالم قد تغير بعكس ما أراد له أصحاب الأفكار الكبيرة و «الأساطير العظيمة»، بحسب مصطلح غارودي. ففي غير مكان تتراجع القيم العامة المتعلقة بالعقل والاستنارة وحريات التعبير وحقوق الإنسان، خصوصاً في العالم العربي، حيث المثقفون هم دوماً مصدومون ومحبطون. فهذه مصر التي افتتِح بها عصر التنوير العربي، يتلقى فيها دعاة العقلانية والاستنارة «صدمة لا مثيل لها» كما يُفاجأ ويعترف مثقف مصري كبير في تعليقه على قضية نصر حامد أبو زيد، عنيتُ به الدكتور جابر عصفور. والصدمة تتلو الصدمة على ما يبدو. فبعد قرار محكمة النقض المصرية بالمصادقة على فصل أبو زيد عن زوجته بحجة ارتداده، أصدرت السلطة الفلسطينية قراراً بمنع كتب إدوار سعيد من التداول على أراضيها. وقراءة الصدمة، لمن أراد القراءة، تعني أننا لا نعرف المجتمع الذي نريد تغييره، إذ أننا لا نعرف كيف يتغير الواقع كما في حالة نصر حامد أبو زيد؛ أو هي تعني أن أفكارنا تساهم في إنتاج واقع لا نوافق عليه، كما في حالة إدوار سعيد. ولكن المثقف يدين النهايات لكي يتستّر على البدايات،

ويتهم الواقع لكي لا يعيد النظر في أفكاره.

حتى في العالم الغربي تتراجع القيم المتعلقة بالاستنارة والديموقراطية والليبرالية السياسية، بالرغم من محاولات فوكوياما تلميع مقولة «نهاية التاريخ». ففي حين كان المُنظر الأميركي يعلن بزهو وافتخار أن الليبرالية قد سجّلت انتصارها الحاسم والنهائي على بقية العقائد والمذاهب، قديمها وحديثها، سوى جيوب باقية يمثلها بشكل خاص الإسلام وحركاته الأصولية، كان المجتمع في الولايات المتحدة نفسها، يعتمل بمنازع أصولية سوف تتفاعل وتتوالى انفجارات تصيب شظاياها في الصميم النظرية الليبرالية وعقيدة نهاية التاريخ على حد سواء.

وفي ذلك ما يشهد على أزمة الفكر بالذات. ولا أعني بالأزمة أن الأفكار لا يُحْسَن تطبيقها. وإنما معنى الأزمة أن الأفكار، على ما يطرحها ويديرها أهل الفكر، لم تعد هي التي تسهم في تشكيل العالم المعاصر. بل الملاحظ أن أصحاب الأفكار الكبيرة والنظريات الشاملة والنماذج الكاملة يشهدون على جهلهم بمجريات العالم وسيرورة الزمن.

هذا شأن من يعتقد بأنه يمتلك النظرية التي تقبض على قوانين التاريخ: تباغته الوقائع من حيث لا يفكر. وهذه حال من يتوهم بأنه يمتلك الصيغة النموذجية لحل المشكلات التي تعاني منها البشرية: تفاجئه النواقص والثغرات والاختلالات. وهذا أيضاً دأب من ينادي بلاهوت التحرير: يفاجئه الاستبداد لأنه لا وجود للاهوت من دون سيطرة. وبالإجمال هذا شأن من يعتقد أن بوسعه تشكيل مجتمع على مقاس نظرياته وأحلامه، فإن مآل اعتقاده أن يكتشف بأن أفكاره لم تكن سوى هوامات، ولكن بعد خراب البصرة.

الأجدى لنا أن نحاول النهوض من سباتنا التنويري والليبرالي، بنقد أفكارنا عن التنوير أو التحرر من تهويماتنا حول الحرية. فالأفكار الحديثة، والأحرى القول الأفكار بمنظور العقل الحديث، باتت أعجز من أن تقود الإنسان وتغير العالم. وإذا كان البعض يقول فيما مضى: إن البشرية لا تطرح على نفسها إلا الأسئلة التي تستطيع الإجابة عليها، فالملاحظ اليوم بأن البشرية لا تولد إلا المشاكل التي لا تستطيع حلها، أو هي تولد من المشاكل بقدر ما تجد من الحلول على أقل تقدير.

وآية ذلك أن قدرة الإنسان على الفعل والتأثير، تفوق الآن بكثير قدرته على التوقع والتدبير. ثمة نظام للأشياء آخذٌ في التشكل، يكاد يفلت من سيطرة الإنسان بقدر ما يخرج عن إرادته وعن نطاق تفكيره. ولو قُدِّر لغارودي أو الترابي أو خامنئي أن يديروا العالم اليوم، لما فعلوا أفضل مما يفعله كلينتون أو سواه من قادة الدول القادرة والمسيطرة، بل لفعلوا أسوأ، بقدر ما يصدرون عن عقلية استلابية ارتدادية لا تعترف بثقل الوقائع وكينونة الحوادث. فالمشكلة، على صعيد الفكر، هي أكبر من أن تكون مشكلة دولة تتحكّم بمصير العالم. إنها بالأحرى مشكلة البشر الذين أخذوا يفقدون القدرة على التحكم في مصائرهم، بقدر ما أخذوا يفقدون السيطرة على صنائعهم ونتائج أعمالهم. إنها مشكلة عقل لم يعد يتلاءم مع ما تشهده البشرية اليوم من التحولات الهائلة، إن في أبنية المعرفة أو في موارده الثروة أو في علاقات السيطرة.

كل ذلك يطرح على بساط البحث دور الفكر الذي هو

علاقتنا بالواقع، وحيلتنا لصنع حقيقتنا وتدبّر وجودنا. ولكن غارودي، الداعية والمناضل، ما زال يتكلم باللغة الايديولوجية القديمة نفسها، بعد كل هذه الأفكار الخائبة والمساعي النضالية الفاشلة والادلوجات الكفاحية المتساقطة. إنه يفكر ويعمل، وكأن شيئاً لم يحدث، مما يجعل تفكيره مجرد نكوص إلى الوراء، أو مجرد تشبّث بلغة باتت أعجز من أن تفي بقراءة الحدث وفهم العالم. في حين أن الذي يريد أن يفكر بطريقة مجدية، يُعيد التفكير في عدّته الفكرية، في ضوء الوقائع المباغتة والتحولات المتسارعة التي تصدم أهل الفكر وتصيبهم بالذهول والإحباط، بقدر ما تفضح مأزق الأفكار والأطروحات السائدة على اختلافها. إن إعادة التفكير، بما هي نقد لنظام الفكر وللممارسات الفكرية نفسها، وحدها تتيح مواجهة الواقع، لأن المشكلة لا تكمن في وقائعية ما يقع، بقدر ما تكمن في طوباوية الأفكار، والأحرى القول إنها تكمن في أوهامنا وهواماتنا عن ماهية الفكر ودوره وفاعليته.

أما الدعوة إلى استعادة «الوجه الإلهي للإنسان»، فضلاً عن الكلام على «الإله الذي صار إنساناً لكي يصير الإنسان إلهاً»، كما هو شعار غارودي، فذلك أقرب إلى اللغو الايديولوجي والتهويمات الروحانية التي تسهم في حجب الأسس الاصطفائية التي انْبَنَتْ عليها التشكيلات الدينية والمؤسسات اللاهوتية، والتي لا تنتج سوى أصولية أخطر من الأصوليات القائمة الآن. كذلك إن تكرار الكلام على أنظمة التسلط والكذب والاستغلال، وخصوصاً الكلام على «العهر» الذي يصف به غارودي على نحو غير لائق بعض الأنظمة العربية، بعد كل المحاولات الخائبة التي بذلت لبناء عالم أفضل، على الأقل طيلة العقود الفائتة، كل ذلك

لا يعمل إلا على تكريس الواقع السائد وتعزيزه.

فالأجدى أن نعيد التفكير في ترسانتنا الفكرية: نماذج الرؤية والتقييم، منوالات العمل والتدبير، مثالات الإصلاح والتغيير.. فلا يجدي نفعاً أن نفكر بعقلية الرسالات القديمة، ولا بعقلية الادلوجات الحديثة. لعلنا نحتاج إلى نمط جديد من التفكير، بل إلى تعامل جديد مع الفكر والواقع في آن.

إن نموذج المثقف، المناضل والطليعي، الذي يقود المجتمع بوعيه النيّر ويغير الواقع بأدواته الحزبية وأطره التنظيمية، قد تصدع بعد أن آل إلى الفشل والإحباط. فالادلوجات النضالية والمشاريع التحريرية والشعارات المساواتية أفضت إلى عسكرة الأوطان وإفقار المجتمعات وضرب الحريات. أما الأحزاب كمؤسسات لتجسيد الأفكار والنظريات، فقد خسرت فاعليتها واستقالت من مهامها منذ زمن. لنعترف بذلك: إن الواقع لا تغيره الأحزاب التي أصبحت اسماً على غير مسمى، خصوصاً في البلدان العربية.

إن مشكلة الأحزاب لا تكمن في عدم الأخذ بأفكارها أو في عدم تطبيق تعاليمها، بل تكمن بالذات في العقلية النخبوية والمؤسسة الحزبية. من هنا الحاجة إلى إعادة النظر في مفاهيم المثقف والنخبة والحزب.. وليس صدفةً أن بعض قادة الأحزاب في لبنان والعالم العربي، من ذوي العقل العملاني والحِس العملي، قد تركوا أحزابهم تشهد على عجزها وتتآكل من داخلها، لكي ينصرفوا إلى التعاطي مع الواقع بلغة جديدة، تتيح لهم أن يكونوا على مستوى الحدث وأن يشاركوا في صناعة المشهد. فمن لا يحسِن قراءة ما يحدث، تسبقه الأحداث وتعمل على تهميشه.

أختم بالقول: لقد تعاملت مع غارودي بلغة الفكر النقدي الذي حاول أن يكون من دعاته. غير أن غارودي قام بتوظيف عقله النقدي للدفاع عن البدايات. وحديث البدايات هو كحديث النهايات، كلاهما يقوّض مهمة الفكر النقدي والتاريخي من أساسها. إذ كلاهما يسلخ الإنسان عن راهنيته ويجرّده من بُعده التاريخي، وكلاهما يتصور الحقيقة بوصفها دوماً غائبة في ماضٍ لن يعود أو في مستقبل لن يتحقق.

بالطبع لغارودي الحق في أن يفكر بالطريقة التي يشاء وأن يدعو إلى ما يشاء. ولي في المقابل الحق في أن أناقشه في ما يطرحه ويدعو إليه. وأنا أعترف بأنني مارستُ ما يشبه الطعن المعرفي تجاه أقاويله، ونمط تفكيره، باستخدام مفردات كالتخبط واللغو والتلفيق والتهويم والهشاشة، وهي مفردات تجيزها تقاليد السجالات الفكرية. ولكني لم أعمد إلى التجريح الشخصي في ما أخذته عليه. فأنا أحترم حريته في التفكير، بل إني أحمد له جرأته في نقده للّوبي الصهيوني ولسياسات الدولة الإسرائيلية، الأمر الذي جعله عرضة للقمع والاضطهاد والإرهاب.

وفي النهاية لم أتعامل معه كمحقق، إذ لا تهمني حياته الشخصية أو علاقته مع هذه الجهة أو تلك. فما يهمني بالدرجة الأولى هو أفكاره ونصوصه التي يتركز عليها عمل النقد والقراءة. ونقدي لها يتعدّى ثنائية الاتهام والإعجاب، من أجل تسليط الضوء على مكمن الأزمة ووجه المشكلة. فالنقد، بما هو فاعلية فكرية وممارسة وجودية، ليس انشغالاً بالإدانة والتجريح، أو تلهيًا بالثناء والمديح، بقدر ما هو اشتغال الفكر على نفسه لتبيان مأزقه فيما يفكر فيه، أي لإعادة صوغ إشكالية

العلاقة بالواقع، أو لابتكار لغة مفهومية مغايرة في التعاطي مع العالم ومجرياته(*).

(*) ملاحظة: أقوال غارودي الموضوعة بين مزدوجين، مأخوذة من ثلاثيته المخصصة لنقد الأصوليات الدينية الثلاثة: الإسلام، نحو حرب دينية، الأساطير المؤسّسة للسياسة الإسرائيلية، دار عطية للطباعة والنشر، بيروت 1996.

IV

محنة نصر حامد أبو زيد
أو
لاهـوت التـنويـر

الصدمة

يضمّ هذا القسم مقالتين، كُتبتْ الأُولى تعليقاً على قرار الجامعة المصرية برفض ترقية نصر حامد أبو زيد إلى رتبة أستاذ؛ وكُتبت الثانية تعليقاً على قرار القضاء المصري بفسخ عقد الزواج بينه وبين زوجته ابتهال يونس بحجة ارتداده. ولهذا فإن المعالجة تتركز هنا على محنة أبو زيد، ولا تتطرق إلاَّ على نحو خاطف إلى مشروعه الفكري الذي تناولته في موضع آخر(*).

ولا يخفى أن قضية أبو زيد تمثل وجهاً من وجوه الصراع العنيف على الساحة المصرية بين معسكر الفكر الديني ذي الجذر النبوي من جهة، ومعسكر الفكر النقدي ذي الجذر العلماني من جهة أخرى. وتشهد هذه القضية بملابساتها والأحكام المتعلقة بها على تراجع حريات التعبير في مصر عما كانت عليه في مطلع عصر النهضة. وقد شكل قرار محكمة النقض المصرية «صدمةً» لا نظير لها في أوساط المثقفين من دعاة العقلانية والإستنارة. فقد كان هؤلاء يأملون في أن تُعيد المحكمةُ المذكورة النظر في قرار الفسخ، فإذا بها تفاجئهم بقرار المصادقة؛ وإذا بهم يصابون بالذعر ويشعرون بالحصار، بعد أن فُجِعُوا بموقف القضاء والدولة والمجتمع.

إن وضعاً كهذا الوضع، لا يُجابَه بلغة الإحباط واليأس

(*) راجع كتابي، نقد النص، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، 1995.

والفجيعة. الأجدى أن يتوقف المثقفون عن مناطحة الواقع بأفكارهم المثالية ومشاريعهم الطوباوية، حتى لا تصدمهم الوقائع حدثاً بعد حدث. فالمجتمع المدني الذي حلموا به تطغى عليه طوائف المجتمع الأهلي. والجهود التي بذلوها لتوسيع آفاق الحرية والاستنارة تتحول إلى ممارسات ظلامية. والجماهير التي سعوا إلى توعيتها ورفعوا لواء الدفاع عن مصالحها تنفك عنهم ولا تثق بهم، بل هي تنقلب عليهم في أكثر الأحيان. وبداية الفكاك من هذا الوضع، أن يعمل المثقفون على إعادة النظر في ممارستهم لأدوارهم، وأن يشتغلوا بنقد تصوراتهم للجمهور والنخبة، أو للحرية والاستنارة.

نقد مفهوم التنوير

وفي أي حال، إن العالم يتغير، ولم يعد يكفي أن نقرأه بلغة العقل الحديث الذي تتكشّف مفرداته وأدواته ومثالاته عن قصورها في تشخيص الواقع ومجابهة تحدياته. فالصدمة تحتاج مواجهتُها إلى تشكيل لغة مفهومية جديدة، عَبْر نقد تُجْريه الذات الثقافية على نفسها، يطال بنية المعرفة وأجهزة الفهم كما يطال المؤسسات الفكرية التي يتعاطى من خلالها المثقفون في آن مع المجتمع وذواتهم، مع الواقع وأفكارهم.

بذلك يشتغل النقد على محورين متداخلين: نقد ما تمارسه السلطات السياسية والجماعات الطائفية من الإستبداد والانغلاق، ونقد مشاريع التنوير والتحرير متمثلةً في خطابات المثقفين ومؤسساتهم وممارساتهم. ذلك أن ما لاقته هذا المشاريع من التعثر والتراجع أو الفشل، لا يُفسّره فقط استبداد النظام السياسي أو إرهاب العقل اللاهوتي، بل تُفسّره أيضاً وخاصة الممارسات

اللاهوتية لأهل التنوير أنفسهم، والمقصود بها تعاملاتهم الغيبية أو اللامعقولة أو الدغمائية مع العقل ونتاجاته أو مع التنوير ومفرداته.

وعندها يصبح المطلوب بالذات، نقد ما أسميه «لاهوت التنوير»، بجعل المؤسسة الأيديولوجية لدعاة الإستنارة موضوعاً للسؤال والفحص أو مادة للخلخلة والتفكيك؛ وذلك من أجل تغيير خارطة المفاهيم وإعادة ترتيب العلاقة بالواقع والفكر، وعلى نحو يسمح بإعادة تشكيل مفاهيم الحرية والمعرفة والسلطة. فلربّ فكرة خارقة تنخر أساس العقل اللاهوتي من دون الاصطدام به مباشرة، بل بالالتفاف عليه كما هو شأن الكوجيطو الديكارتي: أنا أفكر إذن أنا أكون. ففي هذا القول أحدث ديكارت إنقلاباً في العلاقة بين المنظور الإلٰهي والمنظور الإنساني، مزلزلاً الأرض من تحت أقدام اللاهوتيين، فيما هو يبرهن على وجود الله على نحو رجعي تراجعي. بهذا المعنى فالتنوير هو فاعلية نقدية لا تتوقف. وأما الذين يعتقدون بأنهم بلغوا رشدهم العقلي فمآلهم اكتشاف قصورهم بعد حين. كذلك فالذين يعتقدون بأنهم تحرروا من العصور الوسطى يجدونها أمامهم لكي يغرقوا في ظلماتها. فلنعترف بأننا أقل تنويريةً مما نحسب، لكي نعمل على تشكيل فضائنا التنويري.

V

من طه حسين
إلى نصر حامد أبو زيد
النص القرآني
بين الواقع والرمز

التهمة[*]

«بعد 60 عاماً على طرد الأديب المصري الراحل طه حسين من جامعة القاهرة بسبب كتاب اعتبر مسيئاً إلى الإسلام، منع مجلس إدارة الجامعة نفسها قبل أسبوع وللسبب عينه مؤلفات نصر حامد أبو زيد الأستاذ المساعد للغة العربية في كلية الآداب ورفض ترقيته إلى درجة أُستاذ.

وأثار القرار ثائرة أوساط المثقفين المصريين الذين ندّدوا بانتشار الأفكار المتطرفة واتساعها لتشمل «قلعة حصينة للفكر الحرّ» على حدّ تعبير الكاتب غالي شكري. . .» ورد الخبر في صحيفة «النهار» في 1/ 4/ 1993.

العودة إلى الوراء

هذا الخبر الوارد في الأول من نيسان لم يكن بالطبع مجرد كذبة، وإنما هو واقعة حقيقية تتعلق بقضية حقيقية هي حرية الكتابة في العالم العربي في مواجهة المرجعيات الدينية والسلطات الرمزية. إنها في النهاية قضية الموقف من الحقيقة والعلاقة بها وإمكان قولها أو نقدها. وما حدث لم يكن مفاجئاً، بل كان متوقعاً حدوثه، وفي مصر بالذات، حيث نجد أنفسنا حيال القضية نفسها، أعني اتهام أهل الفكر والكتابة[1]، منذ طه حسين حتى

(*) نُشرت هذه المقالة في الملحق الثقافي لجريدة «النهار»، 1 نيسان 1993.

(1) هذا إذا اقتصرنا على الساحة المصرية.

نصر حامد أبو زيد الذي اتهم بمثل ما اتهم به مواطنه الراحل، أي «بالكذب والجهل والافتراء على الإسلام» على ما ورد في تقرير اللجنة التي شكّلها مجلس الجامعة للنظر في كتبه.

وعلى كل فإن نصر حامد أبو زيد يستلهم في مواقفه طه حسين وربما يتقمص دوره. ولهذا فهو يعتبر أن المعركة الفكرية الدائرة الآن بين الإسلاميين وخصومهم من العلمانيين، هي استمرار للمعركة التي أثارها طه حسين في الثلاثينات من هذا القرن حول كتابه: في الشعر الجاهلي. ولعل أبو زيد حقق ما أراد، وإن بصورة لا شعورية، وهو أن يصبح «طه حسين جديد» على ما عَنونَت الصحف الخبر المتعلق باتهامه وإدانته. هل معنى ذلك أن الأمور لم تتغير منذ زمن طه حسين؟ بلى إنها تغيّرت، ولكن نحو الأسوأ، أي نحو مزيد من التضييق على حرية التفكير والتعبير. ولا مراء أن قاهرة طه حسين كانت أكثر انفتاحاً وليبيرالية من قاهرة نصر حامد أبو زيد. والدليل هو أن التهمة وُجّهت لنصر حامد أبو زيد من مجلس الجامعة، في حين أن التهمة وُجّهت لطه حسين يومئذ من خارج الجامعة، من المؤسسات الدينية نفسها، أي من حراس المقدّس والناطقين باسم التراث. ومع ذلك فإن أبو زيد اعتبر في كتابه: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، أن النظرة التقديسية للتراث قد انتهت منذ فجّر طه حسين قنبلته تلك والتي هزّت الأوساط الدينية والفكرية في مصر والعالم العربي، لتحل محلها نظرة جديدة واقعية وديناميكية. وفي رأيي أن أبو زيد يبسّط الأُمور كثيراً ويبدو متفائلاً أكثر مما ينبغي. لأنه لو كان الأمر كذلك لما كان عليه أن يستمر في خوض المعركة التي خاضها طه حسين، أو على الأقل لكان خاض الصراع في شكل آخر أو من أجل أهداف أخرى. نعم إن

طه حسين أحدث هزة في كتابه بنقده إمكان اعتبار القرآن مصدراً للوقائع التاريخية المتعلقة بالعصر الجاهلي، ولكن هذه الهزة لم توقظ على ما يبدو العقل العربي من سباته العقائدي والتراثي، أعني لم تؤسّس لفكر نقدي عقلاني. فالوضع هو اليوم أسوأ بكثير مما كان في أيامه. والمكاسب التي تحققت في عصر النهضة على صعيد الحريات والحقوق تكاد تُصفّى اليوم. وإذا شئنا أن نقارن أوضاعنا اليوم بالماضي الكلاسيكي، نجد أن المسلمين في عصر توسعهم وازدهارهم كانوا أكثر انفتاحاً وتقبلاً للنقد، ولو كان هذا النقد يتعلق بالرموز والمقدسات. فالعصر كان يتيح يومئذ للرازي أن يدافع عن أطروحته المضادة لدعوى النبوة، ويتيح للمعري أن يهجو الأنبياء أو أن يقول لا إمام ولا نبي سوى العقل.

مفهـوم النص

أراني دخلت على نصر حامد أبو زيد دخول المعترض المنتقد، مع أنه يقع الآن ضحية قضية يجد نفسه معنياً بها كل من يحرص على ممارسة حريته في التفكير والتعبير. بل إني نسيت ما كان عليّ أن أبدأ به كلامي، وهو التعريف بالهوية الفكرية لصاحب القضية وتسليط الضوء على أعماله ومشروعاته. ولهذا أعود إلى أبو زيد لأقول بأنه كاتب عربي وباحث إسلامي مهتم بالدراسات القرآنية على وجه الخصوص، ولأقل بالقرآنيات إذا صح الاشتقاق. فمحاولته الأولى وعنوانها: الإتجاه العقلي في التفسير هي دراسة في قضية المجاز في القرآن، تلتها محاولة ثانية عنوانها: فلسفة التأويل وهي الأخرى دراسة في تأويل القرآن عند ابن عربي. كذلك محاولته الثالثة هي دراسة في القرآن وعلومه، وأعني بها كتابه المسمّى «مفهوم النص» والذي أثار الجدل على ما يبدو وكان مستنداً لتوجيه التهمة إلى مؤلفه. والواقع أن أبو زيد

يتناول في هذا الكتاب، بالنقد والتحليل النص القرآني بصفته «منتجاً ثقافياً» أنتجه واقع العرب التاريخي والاجتماعي خلال عهد النبوة. إنه يتعامل معه كنص لغوي مرتبط بالثقافة التي تشكل خلالها وباللغة التي كتب بها. ويشبه موقفه من هذه الجهة موقف أدونيس الذي يتعامل مع النص القرآني بوصفه أيضاً نصاً لغوياً يُقرأ كما يقرأ النص الأدبي، أي «خارج كل بعد ديني»، على ما جاء في كتابه: النص القرآني وآفاق الكتابة. كذلك يقترب أبو زيد، في طريقة تعامله مع القرآن، من أركون الذي يعتبر أن الخطاب القرآني، شأنه شأن أي خطاب ديني، هو نتاج معرفي يخضع للشروط النقدية التي تخضع لها النتاجات المعرفية الأُخرى، أي خطابات البشر. مع الفارق أن أبو زيد لا يملك الآلة النقدية الهائلة التي يستخدمها أركون في تحليلاته بل في تفكيكاته للنص القرآني. لا شك أن أبو زيد لا يقطع الحبل بالمرة، بل يحاول الاحتفاظ بنوع من الصلة الواهية مع المنطق الديني، إذ هو يؤكد مراراً في كتابه بأن القول بأن النص القرآني مرتبط بالواقع وبأنه ينتمي إلى ثقافة البشر، لا يتعارض مع الإيمان بألوهية مصدره. ولكن تلك مداورة لا تغير من حقيقة موقفه النقدي ولا تقيه ممن يحاذر منهم. إنها تقية مفضوحة. فأبو زيد صريح فيما يقوله ويطرحه. إنه يتعامل مع القرآن ليس بوصفه ظاهرة غيبية مفارقة أو خارقة، بل بصفته ظاهرة مشروطة محايثة، أي بوصفه ممارسة خطابية هي في المنتهى فعالية بشرية تاريخية دنيوية، إذن دهرية.

نقـد النص

لا شك أن محاولة أبو زيد في درس القرآن وعلومه تنطوي على الجديد الذي يتمثل أولاً في إعادة النظر في مفهوم الوحي

وذلك ببحث شروط إمكانه إذا جاز القول، أي بحث الشروط التاريخية والمعرفية التي جعلت ظاهرة الوحي أمراً ممكناً ومعقولاً، وأخص هذه الشروط بالذكر انتشار الكهانة لدى الجاهليين. ويتمثل الجديد ثانياً وخاصة في تحليل مستويات النص من حيث طريقته في انتاج الدلالة، وفي الكشف عن آليات تشكله وتثبيته، وخصوصاً آليات اختلافه عن النصوص المشابهة له كالشعر والكهانة، أي الآليات التي حقق بها تمايزه وهويته ومارس بواسطتها سلطته وتفوقه على ما عداه من الخطابات. وتتمثل الجدّة أخيراً في تحليل أنماط توظيف النص إيديولوجياً، وكيفية تحوله من أداة لمشروع ثقافي هدفه تغيير الواقع إلى مجرد مصحف أو أداة للزينة أي إلى شيء مقدس في ذاته، وبذلك تم تشييئه وفصله عن الواقع الذي أنتجه وعن الثقافة التي تشكل بها وتفاعل معها أو ساهم في إعادة بنائها وتشكيلها (راجع مفهوم النص ص 12/ 67/ 298).

هكذا يحاول ناقد القرآن أن يتحرر من النظرة التقديسية للنص، وأن يعرّي الجوانب الأُسطورية للوحي. إنّه يقوم باختراق الحاجز القدسي والدخول في دائرة الممنوع. ولهذا فكتابه «مفهوم النص» يندرج ضمن الأعمال المخصصة لنقد الفكر الديني عموماً وللخطاب القرآني خصوصاً. وكان أولى به أن يسميه «نقد النص» بدلاً من «مفهوم النص»، كما أشرت إلى ذلك في مقالتي عنه في كتابي الذي عنونته بالعنوان نفسه أي «نقد النص»[1]. وأبو زيد شأنه في نقده شأن سائر الدهريين العرب، على اختلاف مناهجهم وأساليبهم، وعلى تفاوت نصوصهم من حيث الجدية والأهمية،

(1) راجع علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي، 1993، ص 200.

أو على تفاوت خطاباتهم من حيث صراحتها أو تقيتها ومداورتها، وذلك إنطلاقاً من طه حسين وإسماعيل مظهر وصولاً إلى المعاصرين كصادق جلال العظم وأدونيس وأركون، وسواهم ممن ينخرطون في مشروع نقد الفكر الديني والعقل الإسلامي، أصولاً وفروعاً، قرآناً وتفسيراً.

كشف الأوراق

وأبو زيد هو على وعي بما يقوم به من خلال دراساته وكتاباته. إنه يعي الأجواء الفكرية المحمومة التي يكتب في ظلها. ويدرك مخاطر الصراع الحاد والدموي بين الأصوليين وخصومهم من الدهريين والعلمانيين أكانوا ليبيراليين أم ماركسيين أم قوميين، بل هو يعرف تمام المعرفة أن ما يقوم به يتطلب الكثير من الجرأة والصراحة على ما يصرح في مقدمة كتابه «مفهوم النص». ومع ذلك، والأحرى القول بسبب ذلك، آثر أبو زيد أن لا يقف على الحياد مما يجري. ذلك أنه لا يفصل بين مهامه الأكاديمية وبين همومه السياسية والاجتماعية. ولهذا فهو ينخرط في المعركة الدائرة على الساحة المصرية ويقف مع «العلمانيين والتنويريين» في الصف المناوىء لـ «الجماعات الإسلامية»، أي يقف مع من يسميهم قوى «التقدم والعقل والحرية» ضد قوى «الخرافة والأسطورة وقتل العقل»، على ما جاء في مقدمة كتابه: الخطاب الديني، رؤية نقدية. بكلام آخر يعتبر أبو زيد أن أولى مهام المثقف والباحث الداعي إلى التنوير والتجديد، هو التوفر على نقد الفكر الديني، القديم منه والحديث، بإخضاعه للأساليب والمناهج العلمية في الدرس والتحليل، وذلك من أجل ما يسميه «تكوين وعي علمي بالتراث»، هو برأيه الأداة الفعالة في مناهضة المشروع الأصولي والشرط الأساسي لنجاح مشروع النهضة

والتجديد. هكذا يقدّم أبو زيد نفسه من خلال أعماله وكتاباته بوصفه مثقفاً صاحب رسالة وقضية، أعني صاحب مشروع. ومشروعه مزدوج الهدف. فهو يرمي أولاً إلى نقد التراث وتحليله مع تركيز الإهتمام على النص القرآني بشكل خاص بوصفه محور الثقافة الإسلامية. ويرمي ثانياً إلى تقديم «تأويل علمي» أو «فهم موضوعي» للإسلام على نحو مضاد للطريقة التي تفهمه بها أو تمارسه أو توظفه الجماعات الإسلامية. ولهذا فهو يحارب على مستويين: أولاً على مستوى الرمز، إذ هو بنقده للفكر الديني ولمفهوم الوحي من منظور دهري، يعمل على تصديع البناء الرمزي الذي يتحصّن داخله خصومه من الإسلاميين. وهو يحاربهم أيضاً على صعيد الواقع، إذ هو يحاول نزع المشروعية عن تحركاتهم ومشاريعهم، وذلك بتعريته لآليات الحجب والتضليل التي يمارسها أصحاب الخطاب الديني المعاصر باسم الدين وتحت راية المقدس. إذن هو يعمل على هدم السقف الرمزي الذي يستظلّ به خصومه وعلى زعزعة الأرض التي يقفون عليها. وهذا هوأصل النزاع وموضع الصدام بينه وبين الأصوليين من الإسلاميين. إنه يحاول كسر السياج العقائدي الذي تحتمي به قوى محافظة ومؤسسات راسخة تعتقد أنها تقوم بحراسة العقيدة والهوية والذاكرة. بكلام أصرح: يحاول أبو زيد كشف المحجوب، أي كشف الأوراق التي تلعب بها القوى التي يحاربها وتحاربه. وهذا بيت القصيد وأرض الرمز. لا يعني ذلك أن أصحاب الخطاب الإسلامي يقفون موقف الدفاع عن علاقتهم بغيرهم وأنهم ينتظرون الهجوم من أبو زيد وأمثاله لكي يقوموا بالرد. إنهم بالعكس يبادرون إلى الهجوم بقدر ما يصدرون في فكرهم وسلوكهم عن نظرة أحادية وحيدة الجانب ضيقة ومتوتّرة،

تقوم على تصنيف المخالفين واتهامهم بغية نبذهم وإقصائهم وربما استئصالهم.

المــأزق

لا شك أن لمشروع أبو زيد مأزقه. ولا تمنعني محنته الآن وتضامني معه من تبيان اختلافي عنه وتسيجل نقدي له. النقد الأول: يدعو أبو زيد لتأويل علمي للدين ينفي عنه جوانبه الغيبية والأُسطورية من أجل مصالحته مع النظرة العلمانية. وهو يظن أنه بذلك يقضي على احتكار الجماعات الإسلامية للدين ويسحب البساط الشرعي من تحت إقدامهم. ولا شكّ أن هذه سذاجة كبرى. إنها نوع من التضليل وخداع الذات. لأنه إذا كان ثمة ضرورة للإبقاء على الدين كعنصر فاعل في مشروع النهضة والتجديد كما يرى أبو زيد، فإن أهله والناطقين باسمه هم أجدر مَنْ يقوم بهذه المهمة. ولهذا أرى أن أبو زيد يلعب لعبة تنقلب ضده، أعني أن محاولة تأويل الدين واستخدامه من قبل العلمانيين لا تخدم إلاّ أهله، أي الجماعات الإسلامية. هل معنى ذلك أن التسوية مع المؤسسة الدينية مستحيلة؟ أرى أن هذه المؤسسة بوصفها تحتكر المشروعية العليا وبوصفها تمارس السلطة والعمل التاريخي باسم الغائب المقدّس، أي بالتستّر على دنيويتها وخَجْد دهريتها، لا يمكن الوصول معها إلى تسوية إلاّ إذا غُلبت على أمرها كما حصل للكنيسة في الغرب. عندما تصبح أحد مصادر المشروعية لا غير. أما عندنا فلا تسوية إلاّ إذا عاد الأمر إلى نصابه، بحيث يقتصر نشاط المؤسسات الدينية على الجوانب العقائدية والمعرفية والخُلقيّة. وعندها لا تكون لها ولايةٌ عامة على الناس بل على الذين يؤمنون بها وكما كانت تمارس دورها من قبل، أي لا تحتكر المشروعية بل تمارس شرعيتها كسلطة

رمزية مثل باقي السلطات الرمزية، أعني السلطات المعرفية والأكاديمة. بالطبع لرجال الدين الحق، كل الحق، في أن يتعاطوا الشأن السياسي كما هو حق كل إنسان. ولكن عندها يعاملون كما يُعامل الساسة، أي يفقدون صفتهم العلمية وسلطتهم الدينية الرمزية.

وقائعية النص

النقد الثاني ومفاده أن أبو زيد لا يتخلّى عن منهجه «الواقعي» في التعامل مع النص. مع أن هذا المنهج فَقَد مصداقيته ولم يعد واقعياً، أو على الأقل إنه بات يُستخدم بطريقة تحجب الواقع والنص في آن. والحال فإن أصحاب المنهج الواقعي بتعاملون مع النص بوصفه «نتاجاً للواقع» أو أداة لإنتاجه أو تشكيله. والنص الذي يكون كذلك ينتهي بانتهاء الوقائع التي تُنْتِجه أو يُنْتجها. ولهذا فإن المنهج الواقعي كما يمارسه أبو زيد، يفضي في مآله الأيديولوجي إلى ما يسمّيه هو «إهدار كينونة النص». إنه منهج ينفي حقيقة النص بقدر ما يتعامل معه بصفته مجرد نص على الحقيقة. وهذا أيضاً شأن الخطاب اللاهوتي في تعامله مع النص القرآني. فإن أصحاب هذا الخطاب يتناسون حقيقة النص فيما هم يعتبرونه بياناً بالحقيقة أو تبياناً للحق. في كِلا الموقفين، أي لدى الواقعيين واللاهوتيين، لا يُعترف للنص بحقيقته. بكلام آخر في كِلا الموقفين تقوم الحقيقة خارج النص وبمعزل عن الخطاب. مع الفارق أن النص في المذهب الواقعي يرتبط بواقع نسبي متغيّر غير منزّه، ولهذا يكون قابلاً للنقض على أساس معيار يفرق بين الحقيقي وغير الحقيقي أو بين العلمي والخرافي... في حين أن النص في المذهب اللاهوتي يصدر عن واقع مفارق ثابت منزّه، ولهذا يتمّ تقديسه ويغدو صنماً يُعبد أو

سلطة ترهب، ويتحوّل إلى رمز يحجب ذاته وحقيقته. هكذا يتردد النص في المذهبين بين الواقع والرمز. وإذا كان الرمز حجاباً يحجب كينونة النص، فإن إحالة النص إلى الواقع هي نفي لوقائعية النص. وأعني بالوقائعية أن النص يشكّل في حدّ ذاته واقعة تفرض نفسها على القارىء. من هنا قوة النص وصموده بل حضوره. والنص يحضر بقدر ما يشكّل بؤرة للمعنى أو مداراً للقول أو بيئة للفهم أو ملتقى للحقائق.

VI

قضية نصر حامد أبو زيد
في مواجهة الشرطة
العقائدية

إرادة بـربـريـة(*)

يبدو أن قضية نصر حامد أبو زيد ما تزال مجال أخذ ورد، على ما شهدنا مؤخراً فصلاً من فصولها المتعاقبة منذ أكثر من سنتين. عنيت بذلك القرار الذي صدر عن محكمة استئناف القاهرة والذي قضى، بإرادة بربرية، بالتفريق بين أبو زيد وزوجته، رغماً عن الاثنين، بدعوى ارتداد المفكر المصري عن إسلامه. ومع أنني تطرقت إلى هذه القضية غير مرة، سوف أعود إلى تناولها من جديد، محاولاً التعليق في آن على القرار نفسه وعلى ما صدر حوله من تعليقات.

1 ـ من فوجىء بالقرار؟

اعترف بأن قرار التفريق، لم يفاجئني كما فاجأ معظم المثقفين اللبنانيين والعرب الذي تعودوا على انتظار مثل هذه الأحكام والإرادات، لكي يصدروا بيانات الإستنكار والإدانة دفاعاً عن حرية التفكير والتعبير، أو لكي يعربوا عن مشاعر الحزن والأسف بلغة مسيحية كربلائية تدل على العجز والهشاشة. أقول لا يفاجئني مثل هذا الحكم، لأنه نموذج لأعمال وحشية تكاد تتكرر كل يوم، هنا وهنالك، في هذا البلد العربي أو في ذلك البلد الإسلامي، وكلها ممارسات تصدر عن العقلية الاصطفائية نفسها وعن العقل الإرهابي ذاته. فالعقل الذي يأمر بالتفريق بين أبو زيد

(*) نُشرت هذه المقالة على حلقتين في جريدة «السفير» 1 و 4 تموز 1995.

وزوجته، هو العقل الفاشي نفسه الذي يأمر بذبح المثقفين الجزائريين كما تذبح الشاة، والعقل الأعمى نفسه الذي أمر بطعن نجيب محفوظ من غير ندم سوى الأسف على عدم البسملة قبل الطعن. فالأجدى للمثقفين أن يستيقظوا من سباتهم التنويري والتحريري. فهم يثبتون حدثاً بعد حدث، أن الوقائع تحاصرهم، وأن المتغيرات تتجاوز أُطروحاتهم ومواقفهم. ولهذا فإن بياناتهم حول الحرية والأنوار والعقلانية ترافقت، دوماً، مع تقلص مساحات الحريات ومع انفجار اللامعقول إرهاباً للفكر ودماراً للمجتمع.

وهذا أيضاً شأن المثقفين الذين راهنوا على الإسلام كنموذج للعمل الحضاري، أو كمنطلق لمشاريع النهوض والإصلاح، أو كإطار لمحاولات التحديث والتغيير، ذلك أن الحركات الإسلامية تفاجئهم دوماً بتعصبها الأعمى وعنفها الفاحش، بل هي تفاجئهم برفضها لأطروحاتهم جملة وتفصيلاً، الأمر الذي يحملهم على نقد هذه الحركات من مواقع الأنوار والعلمانية والليبرالية، ولكن بعد فوات الأوان، أي بعد انحسار التنوير والإرتداد على الليبرالية وتآكل العلمانية على يد دعاتها أنفسهم.

2 ـ الجهل بالمجتمع المراد تغييره

الحدث كما أقرأه، أعني قرار التفريق بين الزوجين، يعني أن لا شيءَ يكتسب بصورة نهائية على صعيد الإنسانيات والخلقيات. فالحرية والتنوير والعقلانية وحق الاختلاف وحقوق الإنسان والمجتمع المدني المفتوح، كل هذه الشعارات ليست مجرد مقولات جاهزة يمكن تطبيقها، وإنما هي أبنية وعلاقات تتشكل في أتون التجارب، وفي ضوء ما يشهده المجتمع من التجاوزات والارتكابات، أو في ضوء ما ينتجه من العصبيات

الجمعية والتشكيلات الفاشية. والذين تفاجئهم التصرفات البربرية أو الفاشية، يقدمون الدليل على أنهم جاهلون بطبيعة المجتمع الذي يحملون لواء العمل على تطويره أو تحديثه، على ما هو شأن المثاليين وأصحاب الشعارات الطوباوية، الذين يثبتون دوماً عجزهم عن تغيير المجتمع وفقاً لمثلهم وتطلعاتهم، لأن المجتمع يتغير أو يعاد إنتاجه، بقدر ما تتغير أفكار الفاعلين الاجتماعيين، أو بقدر ما يصبح المجتمع هو نفسه موضوعاً لإنتاج المعرفة.

ومن هنا لا أقول مع القائلين بأنني أشعر بالعار والخجل أو بالإحباط والقرف. فالذين يتصرفون على هذا النحو، لا يحسنون قراءة الحدث، فضلاً عن جهلهم بالواقع الاجتماعي، ومن ثم فهم لا يفعلون سوى أن يسهموا في إعادة إنتاج الواقع المراد تغييره، ولكن على النحو الأسوأ. وإلاَّ كيف نفسر أنه بعد كل هذه الأكداس من البيانات والمطالبات والاحتجاجات، تزداد الارتكابات والفضائح وتجتاح الأُصوليات واجهة العمل السياسي والفكري في غير بلد عربي؟ إن بيانات الإستنكار وإرادات التحرر والتقدم لم تعد تكفي، بل هي فقدت مصداقيتها. وإنه لتبسيط للأمور وخداع للذات أن نريح ضميرنا بالتحدث عن همجية القاضي المصري. ففاروق عبد العليم موجود في كل مكان، وتشهد على ذلك معاركنا الثقافية التي نخوضها، ضد بعضنا البعض، بعقلية اصطفائية فاشية، كتلك المعركة التي نشبت بين جماعات من الكُتَّاب على الساحة المصرية في العام الفائت.

3 ـ صراع على حرية الاعتقاد والإيمان

لقد بدا لي أن العديد من الكُتَّاب الذين انخرطوا في الدفاع عن قضية أبو زيد، قد تعاملوا مع هذه القضية بمفردات الإيمان

والإسلام والاجتهاد، فاعتبروا أن أبو زيد هو باحث مجتهد يكرس جهوده الأكاديمية والعلمية من أجل خدمة الإسلام وقضاياه.

وهكذا احتل أبو زيد في خطابات الدفاع، بما في ذلك خطابه هو نفسه، موقع الفقيه أو المتكلم الذي يجعل همه تجديد الفكر الإسلامي أو الدفاع عن الإسلام وأُصوله. لقد تصرف المدافعون كقضاة، فنقضوا دعوى الإرتداد، بالتأكيد على أن الرجل هو مؤمن مسلم لا شك في إيمانه وإسلامه. والذين فعلوا ذلك، إنما يقفون في النهاية على الأرض التي يقف عليها خصوم أبو زيد.

فالذي يشهر سلاح الإيمان والإسلام في وجه الإسلاميين، إنما يستخدم سلاحاً مفلولاً، ويلعب بورقة خاسرة. ولا أقول ذلك لأن أبو زيد هو مرتد أو غير مؤمن، على ما يدعي خصومه، بل لأن المسألة تتعدى اختلاف الاجتهادات وصراع التأويلات للنصوص والأحداث الإسلامية، لكي تطال حرية البحث والتفكير أو حرية الاعتقاد والتعبير. ومعنى الحرية على هذا الصعيد، إمكانية الدخول على الإسلام من هوامشه ومنافيه، أو من مكبوتاته ومرذولاته، أو من عوالمه السفلية وَقبْلياته التاريخية؛ أو إمكانية الدخول على التراث الإسلامي من خارجه، كما يفعل المفكرون العرب المعاصرون الذين يدخلون على الإسلام وتراثه من الفضاء الغربي الحديث على اختلاف عقلانياته وأدواته المنهجية وأنظمته المعرفية، أو كما فعل المفكرون القدامى كالفارابي وابن رشد وابن عربي والسهروردي أو الشيرازي، وسواهم من المفكرين الذين دخلوا على الإسلام وأُصوله من مدخل فلسفي أو إشراقي عرفاني، والذين استخدموا المنطق الذي ابتدعه اليونان كآلة للفحص والنظر.

وفي أي حال، سواء كان المدخل خارجياً أم داخلياً، فإن حرية التفكير والاعتقاد تعني إمكانية التعامل النقدي مع الإسلام، لا بوصفه مرجعية مقدسة أو سلطة معرفية لا تجادَل أو هوية ثابتة ونهائية، بل بوصفه أحداثاً تاريخية أو مخزوناً ثقافياً أو رأس مال رمزي، أي بوصفه معطيات ومواد قابلة للدرس والتحليل، أو مؤسسات وأبنية قابلة للتفكيك والتحويل، أو نماذج وصيغاً يمكن إعادة إنتاجها وصوغها، أو خطابات ونصوصاً تخضع لقراءة خصبة فعالة نقرأ فيها ما لم يقرأ، أي ما تحجبه أو تستبعده أو تسكت عنه.

وثمة فارق كبير بين الموقفين: موقف الفقيه المجتهد الذي يسعى إلى التماهي مع الأصل وتجديد الإسلام، وبين الدارس الذي يحاول التحرر من سلطة النصوص، أُصولاً وفروعاً، بإخضاعها للنقد العقلاني والتحليل العلمي.

هذه هي المسألة. إنها ليست تنافساً على خدمة الإسلام، ولا هي بحث عن الإسلام الحقيقي، وإنما هي محاولة لنزع هالة القداسة والتعالي عن الخطابات والمؤسسات والأحداث والتقاليد والأشخاص، بالتعامل معها بوصفها تجارب بشرية ووقائع تاريخية ومؤسسات دنيوية مدنية. وهذا هو معنى القول بأن النص القرآني هو «منتج ثقافي» أنتجته ثقافة بشرية هي الثقافة العربية، أو ولّده واقع تاريخي هو واقع العرب في العصر الجاهلي، عنيت أننا إزاء قراءة للنص القرآني هي ناسوتية دنيوية تاريخية، وليست لاهوتية أو متعالية أو ما ورائية.

ولهذا ليست المسألة مسألة اجتهاد في التفسير أو التأويل للكشف عن مراد النص أو عن معاني الإسلام وقيمه، وإنما هي مسألة نقد للنصوص للكشف عن آلياتها في توليد المعنى، أو عن

إجراءاتها في إقرار الحقيقة، أو عن ألاعيبها في إخفاء حقيقتها وتثبيت سلطتها. وإنه لمن السذاجة أن يخرج أبو زيد بثوب مجتهد، فإن أخطأ فله أجر وإن أصاب فله أجران، على ما يفعل المدافعون عنه، وعلى ما يفعل هو نفسه تقيةً أو خوفاً من الهجمة الأُصولية الشرسة التي تشن عليه، والتي تُرجمت في الإعلان عن هدر دمه، بعد استصدار حكم التفريق بينه وبين زوجته.

ذلك أن أبو زيد لم يخض كل هذا الصراع لكي يُقال عنه بأنه مؤمن ناطق بالشهادتين، أو لكي يحتل موقع المتكلم وينال لقب حجة الإسلام. فالذين يدافعون عن الرجل على هذا النحو أي بوصفه مدافعاً عن الإسلام، هم الوجه الآخر لخصومه، لأنهم يقومون بحجب الحقيقة وتعمية المشكلة. فالصراع بين المفكر المصري وخصومه، هو صراع حول حرية التعامل مع النص القرآني، لا بحسب ما ينطق به بل بحسب ما يسكت عنه أو يستبعده، أي بحسب ما يمليه منطق البحث والكشف، أو بحسب ما تسفر عنه أدوات الحفر والتنقيب، وذلك من دون حق الوصاية أو الرقابة لأية مرجعية دينية أو لأية سلطة عقائدية، سوى حق الرد والمناقشة، حجةً تقارع حجة، أو منطقاً يجابه آخر، أو عقلانيةً تخترق عقلانية أُخرى بقوة مفاهيمها وفاعلية نماذجها أو مصداقية مناهجها.

4 ـ الإسلام والمسلمون

لا شك أن مثل هذا التعامل النقدي الحر مع النص القرآني، كما نجده عند أبو زيد، أو كما يتجلى بشكل خاص لدى سواه من نقاد العقل والنص على ساحة الفكر العربي، لا يأتلف حكماً مع الإسلام العقائدي والفقهي، وذلك بقدر ما يُستثمر في تحرير الفرد من الأُصول المقررة والعقائد الثابتة، أو في تفكيك ما

استوطن عقل المسلم من الأبنية الذهنية الخرافية أو الآليات الفكرية اللامعقولة أو القوالب المعرفية المتحجرة أو الثنائيات العقلية الخادعة.

ولكن إذا كانت الأعمال النقدية والتعاملات التفكيكية، تتم على حساب المنظومات الكلامية والتركيبات العقائدية، فلا يعني ذلك أنها تستخدم ضد الثقافة الإسلامية أو أنها لا تنفع المجتمعات العربية. بالعكس، إن النقد بما هو كشف وفضح أو تعرية، يخدم في النهاية الثقافة والمجتمع، وذلك بقدر ما يسفر عن إبداع فكري أو يكون سبيلاً إلى إنتاج معرفة بالمجتمع تتغير معها علاقة المرء بفكره وبالواقع الاجتماعي في آن. أما محاولات الحجب والطمس والتمويه، فثمنها الجمود والتحجر والتخلف عن المشاركة في العمل الحضاري والفعل التواصلي المنتج والخلاق، أي ثمنها البقاء على الهامش، سواء على مستوى الانتاج الفكري أو على مستوى الإنتاج المادي.

بهذا المعنى فإن النقد ينطوي على قلب للأولويات الراسخة في ذهن الإسلاميين. فهؤلاء يعطون الأولوية للإسلام المتعالي على المسلمين المقيمين في أجسادهم، المنخرطين في دنيوتهم. أقصد أن الأولوية عندهم هي للنص والعقيدة والشريعة والحزب والماضي على الوجود والحياة والمعرفة والمجتمع والحاضر. وهذه البداهة التي تتحكم في عقل المسلم العقائدي هي ما ينبغي إعادة النظر فيه، بحيث تُعطى الأولوية للكينونة المعاشة على العقيدة الجامدة، وللحياة المتجددة على النماذج القاصرة، وللعقل المتفتح على الأمر الجازم، ولِمصلحة المجتمع على سلطة الحزب والعلماء، ولحاضر الأُمة الراهن على ماضيها الغابر.

لا يجدي نفعاً تكرار الكلام الدفاعي التبجيلي على سماحة الإسلام وأنواره وانفتاحه. فالنماذج الحضارية المدنية والعقلانيات الواسعة الفعالة التي ابتكرها أو صاغها المسلمون في عصر ازدهارهم وتألقهم، أمست اليوم متخلفة، ضيقة، مغلقة، غير منتجة أو غير ملائمة. باختصار ما كان فجراً وإشراقاً، قد غدا الآن «غسقاً وظلاماً» كما يعبر الفيلسوف المصري حسن حنفي. من هنا لا يُترجم النموذج الإسلامي، الفقهي والعقائدي، إلاّ على نحو ما يترجمه أتباعه والمنضوون في حركاته الفكرية وأحزابه السياسية، أي عنفاً ودماراً للذات وللعمران.

والنقد لا يعني الانقطاع عن الماضي أو الإنسلاخ عن الهوية، كما يردد بسذاجة أو على جهل، دعاة المحافظة وحراس الهوية. إنه يعني، بالعكس، توظيفاً للتاريخ وسعياً لإعادة انتاج الهوية الثقافية أوالخصوصية المجتمعية، فكراً خصباً ومعرفة مفيدة ومفاهيم فعالة، أو صيغاً سياسية لإقامة علاقة بين المرء ونظيره تحفظ الحقوق وترعى الحريات وتصون الكرامات.

5 ـ الفكرة والهوية

إن النظر إلى قضية أبو زيد بوصفها تتعلق أساساً بحرية البحث والتفكير، لا بوصفها نزاعاً على التأويل بين الباحثين المسلمين، لا يجعلني أقول بوجود إسلام واحد أحادي أصولي صحيح، على ما يزعم أكثر الأصوليين من الإسلاميين. فالمعنى يتسع في القرآن اتساعاً يجعل من هذا النص كوناً دلالياً وفضاء تأويلياً. من هنا يتعذر القبض على حقيقة النص القرآني. إنه مجال لاختلاف التفاسير وتعارض الدلالات، بحيث يتسع للذين لا يقرّون به مصدراً للحقيقة أو سبيلاً للهداية، إذا شئنا استنطاق بعض آياته

المتعلقة بالإلهام والتوفيق والهداية. ولا عجب، فالإيمان لا يحصل بقرار يتخذه المرء بمحض عقله أو بملء إرادته. إنه ليس ثمرة الحساب والمنطق، وإنما هو تجربة وجودية كيانية.

بهذا المعنى لا أحد يستطيع احتكار النطق باسم الإسلام أو امتلاك مفاتيح الإيمان أو توزيع صكوك الغفران، فلكل إيمانه وإسلامه. وإذا احتكمنا إلى الرؤية الصوفية، فلكل فرد إيمانه الخاص، إذ لكل واحد تخيله للحقيقة ومجازاته للعبور إليها. ولهذا السبب يمتنع كثير من علماء الإسلام وفقهائه عن الحكم البوليسي على إيمان الناس. فالإيمان هو بمثابة الغرفة السرية التي لا يجوز لأحد انتهاك حرمتها أو هتك أستارها. طبعاً هذا هو موقف أهل الانفتاح وأهل التقوى، وأعني بهم الذين يخشون على غيرهم من شرّ أنفسهم. أما أهل الانغلاق وذوو العقول المتحجرة، فإنهم لا يستخدمون سوى لغة التبديع والتكفير، ليس فقط للحكم على الذين خرجوا من إطار الإسلام العقائدي والفقهي، بل أيضاً للحكم على بعضهم البعض، إذ نرى كل فريق منهم يؤمن بأصوله ويتماهى مع أسمائه ورموزه، لكي ينكر أصول الآخرين ويرذل أسماءهم ورموزهم، على ما هي حال العلاقة بين أهل الديانات على مستوى أول، وبين أهل المذاهب على مستوى ثان. والعلاقة بين السّنة والشيعة تقدم مثالاً على ذلك، لأنه لو أخذنا بالنصوص الأصول لكل من الفرقتين، كنصوص ابن تيمية لدى السّنة ونصوص ابن بابويه لدى الشيعة، لاقتضى الأمر أن يكفر أو يبدع بعض المسلمين بعضهم الآخر، بإخراجهم من دائرة الإيمان أو الإسلام. وإنه لمن المفارقات أنّ من يسمّيهم أهل المذاهب الدينية والعقائد الإيمانية بالعلمانيين ويصنّفونهم خارج دائرة الإيمان أو الإسلام، يقرّون لهم بإيمانهم أو بإسلامهم، فيما

هم، أي أهل المذاهب والعقائد، يشكّكون بإيمانية بعضهم البعض ولا يسلّمون بإسلامية بعضهم البعض. بهذا المعنى أيضاً لا أحد أولى بالإيمان من أحد، بل في كل واحد يختلط الإيمان والجحود، أو التقى والفجور، أو الإسلام والزندقة. وفي أي حال ليس المهم ما نؤمن به، وإنما المهم كيف يمارس المرء إيمانه أو يتعاطى مع معتقده، سواء كان يؤمن بالدهر أم بغيره، بالخالق العظيم أم بالإنفجار الكبير.

ولهذا فإن المسألة تتجاوز اشكالية الإيمان والإلحاد، كما تتجاوز صراع التأويلات واختلاف الاجتهادات. بكلام آخر: إنها تتعدى ثنائية العلمانيين واللاهوتيين أو الحداثيين والأُصوليين، لأنها تتعلق بحرية الفكر وإرادة المعرفة في مواجهة سلطة الجماعة أو جمود المدرسة أو قيود المؤسسة، سواء كانت المؤسسة دينية أم قومية أم أُممية. فالفكرة عندما تستحيل مدرسة ومؤسسة، أو عقيدة وهوية، تؤول إلى التحجر، ويجري التعامل معها على نحو اصطفائي نخبوي، أو بصورة عنصرية فاشية، كما تشهد على ذلك الأُصوليات المختلفة، الدينية أو القومية أو الماركسية. وهذا ينطبق على المؤسسات الثقافية نفسها، وعلى رأسها إتحادات الكُتّاب التي تتصرف، غالباً، كما لو أنها مؤسسات دينية فقهية أو مؤسسات عقائدية حزبية، أي تتصرف بعقلية التكفير والتخوين، أو الطرد والنبذ، أو الفصل والتفريق. والشاهد على ذلك أن بعض الذين يستنكرون أشد الإستنكار فصل أبو زيد عن زوجته، قد طالبوا أشد المطالبة بفصل أدونيس عن اتحاد الكُتّاب العرب. ولا يظنن أحد أن العلاقة معدومة بين الحدثين، فالذين قالوا بفصل أدونيس لا يختلفون كثيراً عن فاروق عبد العليم. ففي كِلا الحالين تصرف الذين اتخذوا قرار الفصل كشرطة عقائدية. لأنه

إذا كان يحق لنصر حامد أبو زيد أن يتعامل مع هويته وإسلامه وتراثه بالطريقة التي يمليها عليه اجتهاده وتقديره، فإنه يحق لأدونيس، هو الآخر، أن يتعامل مع هويته بجانبها المتعلق بالموقف من الآخر، على الأقل على صعيد الفكر، بما يمليه عليه اجتهاده وتقديره. وإذا كانت دراسات أبو زيد ينبغي أن تعامَل بمنطق السجال، لا بعقلية محاكم التفتيش، فإن مواقف أدونيس ينبغي أن تعامل هي أيضاً بالمنطق نفسه، أي بوصفها قابلة للنقاش لا أكثر. ولكن المثقفين المناضلين من أجل الحقوق والحريات، يطالبون بأشياء ويسكتون على أشياء. إنهم يهاجمون هذا النظام العربي، فيما هم يسكتون على أنظمة أُخرى يحاصر حكامها شعوبهم أو يسومونها سوء العذاب.

الفهرس

I

مقدمة

اللاهوت والاستلاب

II

مشروع غارودي في نقد الفكر الأصولي

عودة إلى أساطير الأوّلين

III

مساهمة غارودي في نقد العالم المعاصر

هشاشة مفهومية وتهويمات مفهومية

IV

محنة نصر حامد أبو زيد

أو لاهـوت التـنويـر

V

من طه حسين إلى نصر حامد أبو زيد

النص القرآني بين الواقع والرمز

VI

قضية نصر حامد أبو زيد

في مواجهة الشرطة العقائدية

للمؤلف

I ـــ مؤلفات

ـ التأويل والحقيقة، دار التنوير، طبعة ثانية، 1995 .

ـ مداخلات، دار الحداثة، 1985 .

ـ الحب والفناء، دار المناهل، 199 .

ـ لعبة المعنى، المركز الثقافي العربي، 1991 .

ـ نقد النص، المركز الثقافي العربي، طبعة ثانية، 1995 .

ـ نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، طبعة ثانية، 1995 .

ـ الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي العربي، 1995 .

ـ أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، دار الطليعة، 1994 .

ـ خطاب الهوية، سيرة فكرية، دار الكنوز الأدبية، 1996 .

ـ أوهام النخبة، نقد المثقف، المركز الثقافي العربي، 1996 .

II ـــ ترجمات

ـ أصل العنف والدولة، مارسيل غوشيه وبيار كلاستر، دار الحداثة، 1985 .

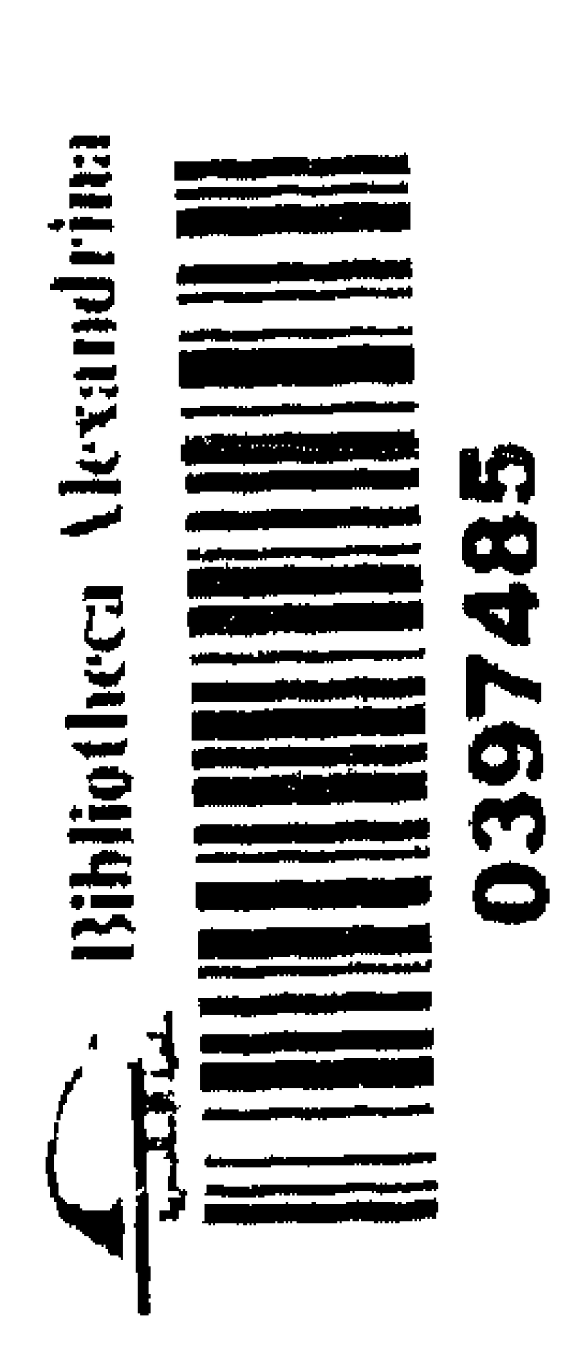
ـ منطق العالم الحي، فرنسوا جاكوب، مركز الإنماء القومي، 1989 .

الاستلاب والارتداد

الإسلام بين روجيه غارودي ونصر حامد أبو زيد

المُسْتَلَب في هويته ومعناه، يميل إلى نفي العالم، بقدر ما يعتقد بأن الحقيقة هي غائبة في ماضٍ ينبغي استرجاعه أو في مستقبل ينبغي اللحاق به. ولهذا لا يلأم المستلبُ معنىً ولا يصنع حقيقة، بل هو لا يحسن سوى الارتداد عن زمنه ونفي نفسه عن عالمه. ذلك أن الحقيقة ليست مغيّبة في عالم آخر، بقدر ما هي انخراطنا في الواقع الراهن وقدرتنا على التأثير في مجرياته عبر تحويل علاقتنا به فكراً ومؤسسةً وممارسة.

أمّا ما تقدَّم وما تأخَّر، فليس لكي نستعيده أو نلحق به، بل لكي نتحرر منه أو نخرج عليه، أو لكي نعمل على تحويله وصرفه، بصورة تتيح لنا أن نخرج مخرجاً أكثر معرفةً وثراءً وقوةً، سواء في علاقتنا بذواتنا أو بالغير والعالم. ولهذا فمن لا يحسن الانخراط في زمنه أو التعامل مع حاضره، لا يحسن استثمار ماضيه ولا الاستعداد لمستقبله، بل لا يحسن سوى الارتداد نحو أزمنة لن تعود أو نحو أمكنة لا تنفك تبتعد.





المركز الثقافي العربي

ص ب ١١٣/٥١٥٨ بيروت - لبنان

ص ب 4006 - الدار البيضاء - المغرب